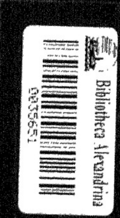
توما الأكويني

كتاب الخلاصة اللاهوتية



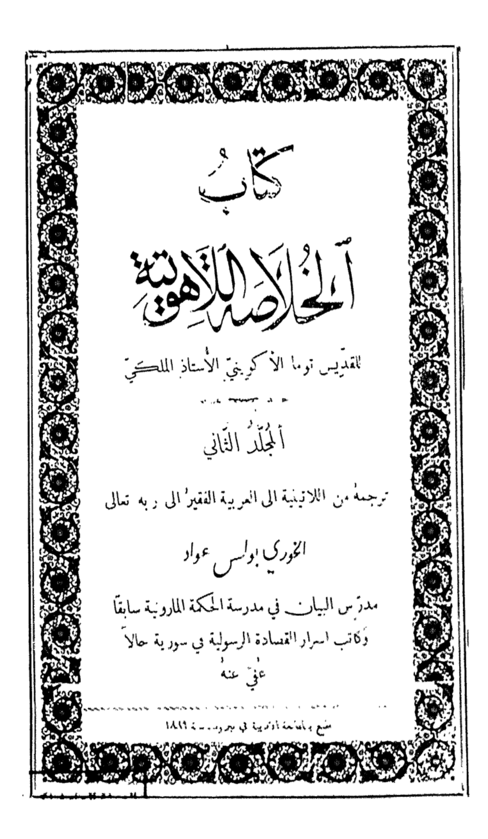
المجلد الثاني





كتاب

الصلاة اللاهوتية



كتاب

الخلاصة اللاهوتية

للقديس توما الاكويني الأستاذ الملكي

المجلد الثاني

ترجمهُ من اللاتينية الى العربية الفقيرُ الى ربه تعالى

الخوري بولس عواد

مدرّس البيان في مدرسة الحكمة المارونية سابقاً
وكاتب اسرار القصادة الرسولية في سورية حالاً
عُفيَ عنه

طبع بالمطبعة الادبية في بيروت سنة ١٨١٩

Nihil obstat
† fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur
† fr. Ludovicus Archiep. tit. Siuniensis
Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriæ.

لا مانع
† الاخ كودنسيوس اسقف كاسيا

ليُطبَع
† الاخ لودوفيكوس رئيس اساقفة سيونية
النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

vere pergas : atque in caelestium munerum auspicium Apostolicam benedictionem tibi, dilecte fili, peramanter impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum, die XXV. Octobris An. MDCCCLXXXVII, Pontificatus Nostri Decimo.

LEO PP. XIII

الرسالة يوليك تعزية وقوة قلب حتى تتمّ بنشاط العمل الذي بدأت فيه وعربونًا للنعم السماوية نمنحك من صميم الفؤاد ايها الابن الحبيب البركة الرسولية

أعطي في رومية بقرب القديس بطرس في ٢٥ تشرين الاول سنة ١٨٨٧ وهي السنة العاشرة لحبريتنا البابا

لاون الثالث عشر

Roma 30 Sett. 1887.
S. Congregazione di Propaganda per gli affari orientali.
N°. 1

Al Reverendo Signore D. Paolo Auad
Segretario di Monsig. Delegato
Apostolico della Siria.

Reverendo Signore

Col suo foglio dei 18 Giugno la S. V. si compiaceva inviarmi in dono un esemplare del 1°. volume della traduzione araba della Somma Teologica di S. Tommaso. Sebbene tardi pel concorso di straordinarie circostanze, però la ringrazio della pregevole offerta, mentre mi

رومية في ٣٠ ايلول سنة ١٨٨٧
مجمع انتشار الايمان المقدس
للمهام الشرقية

عدد ١

الى حضرة الاب الجليل الخوري بولس عواد
كاتب اسرار القاصد الرسولي في سورية المحترم

حضرة الاب المحترم

ان حضرتكم قد تكرمت بتقديمها لي مع تحريرها المؤرخ في ١٨ حزيران نسخة من المجلد الاول من الترجمة العربية لكتاب الخلاصة اللاهوتية تأليف القديس توما الاكويني · على اني وان

تأخرت بسبب تراكم ظروف غير عادية
اشكر لآن حضرتكم على هذه التقدمة
الثمينة واهنئكم على انجازكم جزءًا مهمًا من
هذا المشروع الصعب · وما صادفه هذا
العمل من حسن القبول والاعتبار في
جميع انحاء سورية على ماحققهُ في سيادة
القاصد الرسولي يوطد يقيني بان الترجمة
لائقة بالاصل من جميع الوجوه · فالمرجو
اذًا من همة حضرتكم ان تتابعوا بنشاطٍ
وشجاعة هذا المشروع الجليل الذي احسنتم
جدًا ابتداءه · وهكذا بتفضلكم على
الشرق بنشركم فيهِ تعاليم المعلم الاكويني
السامية تكتسبون دائمًا اعظم استحقاق
لاعتبار وانعطاف ومساعدة هذا المجمع
المقدس · واذ اسأل الله ان يؤتيكم الانوار
والقوة اللازمة لذلك اقدم ذاتي لخدمة
حضرتكم

يوحنا
الكردينال سيموني
رئيس مجمع انتشار الايمان
المقدس

سيرافيم كريتوني
كاتب الاسرار

congratulo seco Lei di aver già eseguito una considerevole parte del difficile lavoro. Il favore poi, con cui, secondo mi assicurava Mgr. Delegato Apostolico, è stata accolta l'opera in tutta la Siria, mi conferma nel credere che la versione sia degna sotto ogni rapporto del testo. Voglia Ella adunque proseguire strenuamente l'impresa così bene cominciata e rendendosi benemerito dell' Oriente col diffondervi le sublimi dottrine dell'Aquinate, acquisterà sempre maggiori titoli alla considerazione, alla benevolenza e all'appoggio di questa S. Congregazione.

Pregando il Signore perchè Le accordi i lumi e la lena all' uopo necessarii, di tutto cuore me Le offro.

Al piacere di V. S.
Giovanni Card. Simeoni,
Prefetto.

S. Cretoni,
Segretario.

البركة الرسولية تشمل حضرة ولدنا الخوري بولس عواد
كاتب اسرار القصادة الرسولية المحترم

غب وفور الاشواق الى مشاهدتكم على كل خير وصلت لنا نسخة المجلد الاول من الخلاصة اللاهوتية التي عنيتم بترجمتها الى العربية ونشرها مطبوعة في هذه الديار الشرقية فسررنا بها علماً منا بما يترتب على نشر التعاليم التوماوية من الفوائد الجليلة والمنافع الجزيلة في جنب العلم الصحيح ولا شك ان هذه الترجمة ستحل محل القبول والاستحسان عند عموم ابناء الدين الكاثوليكي في هذه الديار لما وراءها من وفرة الفائدة الدينية والعلمية وتوجب لكم جزيل الثناء · وعليه فاننا نحث حضرتكم على مواصلة هذه الترجمة تتمة للفائدة المقصودة سائلين لكم من لدنه تعالى حسن الاجر ووافر الثواب وعربونًا لذلك نمنح حضرتكم البركة الرسولية ثانياً

في ١٦ تموز سنة ١٨٨٧ الحقير

بولس بطرس
البطريرك الانطاكي

لحضرة ولدنا العزيز الخوري بولس عواد
كاتب اسرار القصادة الرسولية المحترم

السلام والبركة الرسولية

اتحفتمونا بنسخة من المجلد الاول من الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الاكويني الذي نقلتموه من اللاتينية الى العربية بيراعكم العسّال فكانت لدينا اجمل هدية واغلى تحفة نذكركم بها اطيب ذكر ونشكركم عليها أوفى شكر ماشاء الله فقد سرّحنا فيها طرف الطرف واجلنا في فصولها وابوابها طائر الفكر فوجدناها بالحق يتيمة في جنسها توجب لحضرتكم ثناء ابناء العربية وتلبسكم ثوب المديح من الامة

الكاثوليكية ولا ريب في ان عملكم هذا الخيري سيصيب الغرض المقصود من حضرتكم فيزحزح عن العقول والالباب ستر الكفر العصري ويمزق جلابيب الفساد الديني ان شاء الله المنسدلة في هاته الايام على آفاق شرقنا العزيز واذ نسأل الله ان يأخذ بيدكم في اتمام المجلد الثاني ويؤهلكم الى اتحاف وطنكم بالوف من مثل هذا المؤلَّف النافع نكرر على حضرتكم عربوناً للتوفيق والنجاح بركتنا الرسولية مراراً في ١٢ تشرين الثاني سنة ١٨٨٧ غريغوريوس

البطريرك الانطاكي والاسكندري

والاورشليمي الخ

بطريركية السريان الانطاكيّة

من حلب الى بيروت في ١٩ تشرين الثاني سنة ١٨٨٧

الى جناب الاب العالم الفاضل العامل الخوري بولس عواد

الجزيل الاحترام

البركة الرسولية والسلام بالرب

اما بعد فقد تلقينا بغاية الارتياح والمسرة الكتاب النفيس الذائع الاسم والوصف خزانة العلم وخضم الحقائق مورد علماء بيعة الله ومشكاة المستهدين في سبيل الحق والصواب كتاب الخلاصة اللاهوتية لامام اللاهوتيين ودهقان الكتَّاب الكنسيين القديس توما الاكويني الاستاذ الملكي من رمى هدف الحق فاصاب واستدرَّ سحاب الصواب فصاب الجامع بين ايجاز العبارة و بلاغة الدلالة بما ادهش الافهام وحير الالباب حتى غدا كتاباً اذا لحظته العين رأت زهرات العلم الزاهر واذا تصفحه الخاطر جنى منه ثمرات الحق الباهر الموجز الالفاظ المستغرق الاغراض الموصل للسداد الضامّ شتات المسائل المتفرقة الحاوي بالادلة الساطعة والحجج

الدامغة ما كان في الاحقاب الخالية ولا يزال في الازمان الحاضرة والغابرة مجناً قوياً يكفي المناضل في ميدان الحق والدين مؤونة العدد والاسلحة تكبت الخصم وتفحمه فلله درّ هذا القديس الجليل والعلاّمة الكبير فانهُ درأ شبهات الغواية وهدى بنور علمه من نكب عن طريق الدراية اذ اخترق بعقله الثاقب وذكائه المتوقد الملاكي الازمان الآتية بعده فاستدرك الاعتراضات المسفسفة والآراء المموّهة الممزّقة واختلاقات الكفرة وصوّب نبياسهم التفنيد والتفييل ففضحها وصدع بطلها وكشف عن مينها وجلا الحق جلاءً لم يبقَ بعده من شبهةٍ. وحسبنا تجلةً واعظاماً لقدر هذا التأليف الفريد المثال رأي سيدنا البابا لاون الثالث عشر الكلي القداسة المالك سعيداً فانه ادامه الله ما زال منذ تربع في دست الخلافة البطرسية يحث اساتذة المدارس على تحدّي القديس توما والسلوك في مناهجه علماً منهُ ان تعليمه الطريقة المثلى والمنهاج الاقوم لادراك حقائق ايماننا المقدس واستيعابها استيعاباً لا نقف امامه شبهة اشكال ولا مظنة ابهام وقد كنا نتوق من صميم الفؤاد ان نرى هذا التأليف الخطير منقولاً الى لغتنا العربية ليكون سلاحاً بايدي الكهنة الشرقيين يقارعون به ارباب الكفر والتعطيل الذين دبّت عقاربهم في مهاد شرقنا فجعلوا ينصبون الحبائل لاقتناص المومنين انعاج الوديعة الى ان قيّض الله وجدان هذه الضالة وقضاء هذه الامنية اذ دعا همتك لاصطناع هذا المعروف الى اهل وطنك وبني جلدتك الشرقيين فسعيتَ ونعم المسعى باستخراج التأليف المنوّه بهِ الى اللغة العامة في هذه الامصار فاحمدنا جهدك ورأينا في عملك المبرور اصالة الراي والفطنة وراقنا ما رأيناه في كتابك المستخرج اذ تصفحناه من ضبط الاستخراج وانتقاء الالفاظ وجزالة التعبير وحسن السبك واحكام الرصف ذلك ما جعلهُ خليقاً بمزيد الاعتبار والاحتفاء يسوق اليك الفخر والثناء فهو بلا ريب مأثرة يذكرها المشرقيون على توالي السنين والاحقاب مغترفين من عباب بحرها الزخّار درر الفوائد النفائس

وعليهِ فاننا نستحسنها ونثني على غيرتك داعين الى الله في تأييدك لانجاز استخراج التأليف عن آخرهِ ونحث رعايانا اقليرساً وعواماً على اقتناء هذا التأليف اذ ان فيهِ قرةً لابصارهم وترويحاً لعقولهم فلا زالت الالسن بالثناء عليك ناطقة والشهادات لك بالفضل متواترة متناسقة · هذا ودليلاً على شكرنا لك نكرّر تقرير عواطف حبنا ونمنحك بركتنا البطريركية سائلين حسن ثوابك وتسديد اعمالك وحفظك بحوله تعالى ومنّهِ

اغناطيوس جرجس شلحة

بطريرك السريان

الانطاكي

باب في الملائكة

المبحث المتمم خمسين

في جوهر الملائكة مطلقاً — وفيه خمسة فصول

من بعد ذلك يجب النظر في تمايز الخليقة الجسمانية والروحانية واولاً في الخليقة الروحانية المحضة التي تسمى في الكتاب المقدس ملائكة ثم في الخليقة الجسمانية المحضة ثم في الخليقة المركبة من جزء جسماني وجزء روحاني وهو الانسان · اما الملائكة فينظر اولاً في ما يتعلق بجوهرهم · وثانياً في ما يتعلق بعقلهم · وثالثاً في ما يتعلق بارادتهم · ورابعاً في ما يتعلق بخلقهم · اما جوهرهم فينظر فيه مطلقاً و بالنسبة الى الجسمانيات والبحث فيه مطلقاً يدور على خمس مسائل — ١ هل يوجد خليقة روحانية محضة ومجردة عن الجسم بالكلية — ٢ في ان الملاك على تقدير كونه كذلك هل هو مركب من مادة وصورة — ٣ في كثرة الملائكة — ٤ في تمايزهم — ٥ في خلودهم اي عدم فنائهم

الفصل الاول

هل الملاك مجرد عن الجسم بالكلية

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الملاك ليس مجرداً عن الجسم بالكلية لان ما كان مجرداً عن الجسم بالنظر الينا فقط لا بالنظر الى الله فليس مجرداً عن الجسم مطلقاً وقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٣ « يقال ان الملاك مجرد عن الجسم وعن المادة بالنسبة الينا واما بالنسبة الى الله فهو جسمي ومادي » · فاذاً ليس مجرداً عن الجسم مطلقاً

٢ وايضاً ليس يتحرك الا الجسم كما اثبته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٦ م ٣٢ وقد قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره ان الملاك جوهر عقلي متحرك على الدوام فهو اذن جوهر جسمي

٣ وايضاً قال امبروسيوس في كتاب الروح القدس ١ ب ٦ « كل خليقة فهي محصورة في حدود معينة من طبيعتها » والانحصار خاص بالاجسام · فاذاً كل خليقة

فهي جسمية والملائكة من مخلوقات الله كما يتضح من قوله في مز١٤٨: ٢ «سبحوا الرب يا جميع ملائكته» ثم قوله بعد ذلك «فانه هو قال فكوّنت وهو أمر فخُلقت» فالملائكة اذن جسميون

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٠٣: ٤ «الصانع ملائكته ارواحاً»

والجواب ان يقال لابد من اثبات مخلوقات مجردة عن الجسم لان المقصود بالخصوص من الله في المخلوقات هو الخير القائم بالتشبه بالله · وتشبه المعلول بالعلة يعتبر تاماً متى ماثل المعلول العلة في ما به تُصدر العلةُ المعلول كما يُصدِرُ الحارُّ حارّاً والله يصدر الخليقة بالعقل والارادة كما اسلفنا في مب١٤ ف٨ ومب١٩ ف٤ فاذاً لابد لكمال العالم من وجود مخلوقاتٍ عقلية · والتعقل يستحيل ان يكون فعل جسمٍ او قوةٍ جسمية لان كل جسمٍ فهو محدودٌ الى ما يشخصه من عوارض المكان والزمان · فاذاً لابد لكمال العالم من اثبات خليقةٍ مجردة عن الجسم والمتقدمون لجهلهم قوة التعقل ولعدم تمييزهم بين الحس والعقل لم يعتبروا في العالم شيئاً سوى ما امكن ادراكه بالحس والوهم · ولانه ليس يتمثل في الوهم الا الجسم صاروا الى انه ليس وراء الجسم موجودٌ كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك٤ م٥٢ و٥٧ ومن هذا نشأت بدعة الصدوقيين نُفاة الارواح · على ان كون العقل اعلى من الحس يدل على ان من اللائق وجود بعض اشياء مجردة عن الجسم لا تدرك الا بالعقل فقط

اذاً اجيب على الاول بان الجواهر المجردة عن الجسم واسطةٌ بين الله والمخلوقات الجسمية والواسطة اذا اعتبرت بالنسبة الى احد الطرفين ظهر انها الطرف الآخر كما ان الفاتر اذا اعتبر بالنسبة الى الحار يظهر بارداً وبهذا الاعتبار يقال ان الملائكة بالنسبة الى الله مادية · وجسمية لا لأن فيها شيئاً من الطبيعة الجسمية

وعلى الثاني بان الحركة ماخوذة هناك بحسب ما يقال حركةٌ للتعقل والارادة فيقال اذاً للملاك جوهرٌ متحرك على الدوام لكونه عاقلاً بالفعل على الدوام لا تارةً

بالفعل وتارةً بالقوة مثلنا · وبذلك يتضح ان الاعتراض ناشيء عن اشتراكٍ لفظيّ

وعلى الثالث بان الانحصار في حدودٍ مكانية خاصٌّ بالاجسام واما الانحصار في حدودٍ ذاتية فمشترك بين جميع المخلوقات جسمانيةً او روحانية ولذا قال امبروسيوس في كتاب الروح القدس ١ ب ٧ " ولئن كانت بعض الاشياء غير منحصرةٍ في امكنة جسمانية فهي مع ذلك منحصرةٌ في جواهرها "

الفصلُ الثاني

هل الملاك مركبٌ من مادةٍ وصورة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملاك مركبٌ من مادةٍ وصورة لان كل ما يندرج تحت جنسٍ فهو مركبٌ من الجنس والفصل الذي بانضمامه الى الجنس يقوّم النوع · والجنس يؤخذ من المادة والفصلُ من الصورة كما يتضح من الالهيات ك ١٣ م ٦ · فاذاً كل ما في جنسٍ فهو مركبٌ من مادة وصورة · والملاك في جنس الجوهر · فهو اذن مركبٌ من مادةٍ وصورة

٢ وايضاً حيثما وجدت خاصيات المادة فهناك توجد المادة · وخاصيات المادة هي القبول والحمل وعلى هذا قال بويسيوس في كتاب الثالوث " ان الصورة البسيطة لا يمكن ان تكون موضوعاً " وهذه الخاصيات موجودة في الملاك فهو اذن مركبٌ من مادةٍ وصورة

٣ وايضاً ان الصورة فعلٌ كما في كتاب النفس ٢ م ٢ فما كان صورةً فقط فهو فعلٌ محض · وليس الملاك فعلاً محضاً لان هذا خاصٌّ بالله وحده · فهو اذن ليس صورةً فقط بل له صورةٌ في مادةٍ

٤ وايضاً ان الصورة انما تتحدد وتتناهى حقيقةً بالمادة فاذاً الصورة التي ليست في مادةٍ صورةٌ غير متناهية · وصورة الملاك ليست غير متناهية لان كل خليقةٍ فهي متناهية · فاذاً صورة الملاك في مادةٍ

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «ان المخلوقات الاولى كما انها غير جسمانية كذلك هي مجردة عن المادة »

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الملائكة مركبة من مادة وصورة وقد تصدَّى ابن جبرول لنصر هذا المذهب في كتاب ينبوع الحيوة فانه وضع ان كل ما يتمايز في العقل فهو متمايزٌ في الخارج ايضاً . والعقل يتصور في الجوهر المجرد عن الجسم شيئاً يفارق به الجوهر الجسمي وشيئاً يشاركه فيه واراد ان ينتج من ذلك ان ما به يفارق الجوهرُ المجردُ عن الجسم الجوهرَ الجسميَّ هو كالصورة له ومعروض هذه الصورة الفارقة المشترك هو مادته ولذلك جعل المادة الكلية للجواهر الروحانية والجسمانية واحدةً بعينها بمعنى ان صورة الجوهر الغير الجسمي منطبعةٌ في مادة الروحانيات كانطباع صورة الكمية في مادة الجسمانيات . ولكن يظهر بالبداهة استحالة كون مادة الروحانيات والجسمانيات واحدة اذ يستحيل ان جزءًا واحداً من المادة يقبل الصورة الروحانية والجسمانية معاً للزوم كون شيء واحد بالعدد بعينه جسمانياً وروحانياً معاً . فاذاً الجزء المادي الذي يقبل الصورة الجسمانية غيرٌ والذي يقبل الصورة الروحانية غيرٌ . على ان المادة لاتتجزأُ الا بحسب كونها مندرجةً تحت الكمية فان لم يكن هناك كمية بقي الجوهر غير متجزىء كما في الطبيعيات ك ١ م ٥ فبقي اذاً ان تكون مادة الروحانيات جوهراً مقدارياً وهذا محالٌ فمحالٌ اذن ان تكون مادة الجسمانيات والروحانيات واحدةً وايضاً فمحالٌ ان يكون للجوهر العقلي مادةٌ ما لان فعل كل شيء هو بحسب حال جوهره والتعقل فعلٌ مجردٌ عن المادة بالكلية كما هو ظاهرٌ من موضوعه الذي منه يستفيد كل فعل نوعه وحقيقته لان كل شيء انما يُعقل من حيث يتجرَّد عن المادة لان الصور في المادة صورٌ شخصية لايدركها العقل من حيث هي كذلك فبقي ان جوهر العقل مجرَّدٌ عن المادة بالكلية . وليس من الضرورة ان ما يتمايز في العقل يتمايز في الخارج

ايضاً لان العقل لا يتصوّر الاشياء بحسب حالها بل بحسب حاله فاذاً الماديات التي هي دون عقلنا لها عند عقلنا حالٌ من الوجود ابسط من حالها في انفسها والجواهر الملكية هي فوق عقلنا فلا يقدر ان يتوصل الى ادراكها كما هي في انفسها بل بحسب حاله كما يدرك المركبات وعلى هذه الطريقة ايضاً يدرك الله كما سلف في مب ٣ ف ٣

اذاً اجيب على الاول بان الفصل هو الذي يقوّم النوع · وكل شيء انما يتقوم في نوع بحسب تعيّنه الى مرتبة مخصوصة من الموجودات لان انواع الاشياء كالاعداد التي تتغاير باضافة الوحدة او اسقاطها كما في الالهيات ك ٨ م ١٠ والمعيّن في الماديات الى مرتبة مخصوصة وهو الصورة مغايرٌ لما يتعيّن وهو المادة فكان الجنس يؤخذ فيها من شيء والفصل من شيء آخر واما في المجردات فليس المعيّن مغايراً للمتعيّن بل كل منها حائزٌ بنفسه مرتبة معينة بين الموجودات فلم يكن الجنس والفصل فيها متغايرين بل شيئاً واحداً بعينه ولكنهما متغايران باعتبارنا لانه من حيث يعتبر عقلنا الشيء منها على وجهٍ غير محدود تحصل حقيقة الجنس ومن حيث يعتبره على وجهٍ محدود تحصل حقيقة الفصل

وعلى الثاني بان تلك الحجة مذكورةٌ في كتاب ينبوع الحيوة وهي انما تكون قطعية لو كان العقل يقبل كما تقبل المادة وهذا بيّن البطلان لان المادة تقبل الصورة لتقوم بحسبها في وجود نوعٍ ما كالهواء والنار او سواهما والعقل لا يقبل الصورة كذلك والا لصحّ مذهب انبيذقلس القائل باننا نعرف الارض بالارض والنار بالنار بل الصورة المعقولة تحصل في العقل بحسب حقيقتها اذ انما تُدرَك من العقل كذلك فاذاً ليس هذا القبول من قبيل قبول المادة بل من قبيل قبول الجوهر المجرّد

وعلى الثالث بانه وان لم يكن في الملاك صورةٌ ومادةٌ الا ان فيه مع ذلك فعلاً وقوةً وهذا يمكن اتضاحه من اعتبار الماديات التي يوجد فيها ضربان من التركيب احدهما تركيب الصورة والمادة اللتين تتقوم منهما طبيعةٌ ما والطبيعة

المركبة هذا التركيب ليست نفس وجودها بل الوجود هو فعلها · فاذًا نسبة الطبيعة الى وجودها كنسبة القوة الى الفعل فاذا ارتفعت المادة وجُعِلَت الصورة قائمةً بنفسها لا في مادة لا تزال ايضاً نسبة الصورة الى الوجود كنسبة القوة الى الفعل وهذا الضرب من التركيب يجب اعتباره في الملائكة وهو المراد بقول بعض ان الملاك مركبٌ من مابه وما هو او من الوجود وما هو كما قال بويسيوس لان ما هو هو الصورة القائمة بنفسها والوجود هو ما به يوجد الجوهر كما ان الركض هو ما به يركض الراكض · واما في الله فلا تغاير بين الوجود وماهو كما مر تحقيق ذلك في مب ٣ ف٤ فهو اذن وحده فعلٌ محضٌ

وعلى الرابع بان كل خليقةٍ متناهيةٌ مطلقًا من حيث ان وجودها غير قائم بنفسه مطلقًا بل محدودٌ الى طبيعةٍ يطرأُ عليها ولكن لا مانع ان تكون خليقةٌ غير متناهيةٍ من وجهٍ · والمخلوقات المادية غير متناهية من جهة المادة ومتناهية من جهة الصورة المحدودة بالمادة القابلة لها والجواهر المجردة المخلوقة متناهية بحسب وجودها وغير متناهية من حيث ان صورها ليست مقبولة في شيءٍ آخر كما لو قلنا ان البياض الموجود مفارقًا غير متناه باعتبار حقيقة البياض لعدم انحصاره في موضوعٍ الا ان وجوده متناهٍ لكونه محدودًا الى طبيعةٍ معينة · ولذا قيل في كتاب العلل قض ١٦ « العقل المجرد متناهٍ باعتبار ما فوقه » اي من حيث انه يقبل الوجود مما هو اعلى منه وغير متناهٍ باعتبار ما دونه من حيث انه ليس يُقبَل في مادةٍ

الفصلُ الثالثُ

هل الملائكة كثيرةٌ كثرةً بالغة

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملائكة ليست كثيرةً كثرةً بالغة لان العدد نوع للكم ولاحقٌ لقسمة المتصل · وهذا مستحيلٌ في الملائكة لتجردها عن الجسم كما مرَّ بيانه في ف١ · فاذًا يستحيل ان تكون الملائكة كثيرةً كثرةً بالغة

٢ وايضاً كلّما كان شيءٌ اقرب الى الواحد كان اقل تكثّراً كما هو ظاهرٌ في الاعداد · والطبيعة الملكية هي اقرب الطبائع المخلوقة الى الله · فاذاً لما كان الله في غاية الوحدة يظهر ان الطبيعة الملكية في اقل درجة من الكثرة

٣ وايضاً يظهر ان مفعول الجواهر المفارقة الخاص هو حركات الاجرام السماوية وعدد هذه الحركات قليلٌ محدودٌ يمكن لنا الاحاطة به · فاذاً ليس الملائكة اوفر عدداً من حركات الاجرام السماوية

٤ وايضاً قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب٤ « ان جميع الجواهر المعقولة والعقلية انما هي قائمة بانفسها بسبب اشعة الخيرية الالهية » والشعاع ليس يتكثر الا بحسب اختلاف القوابل ولا يصح ان يقال ان المادة قابلة للشعاع المعقول لان الجواهر العقلية مجردة عن المادة كما مرَّ بيانه قريباً في ف٢ فيظهر اذن ان تكثر الجواهر العقلية لا يمكن ان يكون الا بحسب اقتضاء الاجرام الأُولى اي السماوية حتى تكون هذه الاجرام على نحوٍ ما حدًّا ينتهي اليه مسير الاشعة المذكورة وهكذا يلزم ما تقدم

لكن يعارض ذلك قول دانيال ٧: ١٠ « تخدمه الوف الوفٍ وتقف بين يديه ربوات ربواتٍ »

والجواب ان يقال ان كثيراً ذهبوا في عدد الجواهر المفارقة مذاهب مختلفة فذهب افلاطون على ما روى ارسطو في الالهيات ك١ م٦ الى ان الجواهر المفارقة هي انواع المحسوسات كما لو جعلنا الطبيعة الانسانية مفارقةً وقضية هذا المذهب ان عدد الجواهر المفارقة على قدر عدد انواع المحسوسات · وقد ردّه ارسطو في الالهيات ك١ م٣١ بان المادة داخلة في حقيقة انواع المحسوسات فلا يصح ان تكون الجواهر المفارقة انواعاً مثالية لهذه المحسوسات بل طبائعها اعلى من طبائع المحسوسات لكنه وضع في الالهيات ك١٢ م٤٣ ان تلك الطبائع التي هي اكمل لها الى هذه

المحسوسات نسبة المحرك والغاية ولذا اراد ان يجعل عدد الجواهر المفارقة بحسب عدد الحركات الأُوَل . ولكن لما كان هذا منافياً في ما يظهر لتعاليم الكتاب المقدس اراد الرباني موسى اليهودي التوفيق بينهما فجعل عدد الملائكة من حيث يقال لها جواهر مجردة عن المادة متكثراً بحسب عدد الحركات او الاجرام العلوية تبعاً لارسطو ولكنه تبرئةً للكتاب المقدس قال ان الملائكة يقال ايضاً فيه على البشر المنبئين بالالهيات وعلى قوى الاشياء الطبيعية المظهرة لقدرة الله الشاملة . غير ان اطلاق الملائكة على قوى الاشياء الغير الناطقة خارج عن عادة الكتاب المقدس . فاذاً يجب ان يقال ان عدد الملائكة حتى من حيث يقال لها جواهر مجردة عن المادة وافر جدًّا ومجاوزٌ كل كثرةٍ مادية وهذا ما صرح به ديونيسيوس بقوله في مراتب السلطة السماوية ب ١٤ « ان جيوش الارواح السماوية السعداء كثيرةٌ مجاوزة حدّ اعدادنا المادية الضعيف والمحصور » وتحقيق ذلك انه لما كان كمال العالم هو المقصود بالذات من الله في ابداعه الكائنات فكلما كان شيءٌ منها اكمل كان مخلوقاً من الله بزيادة اعظم وكما ان الزيادة في الاجسام تعتبر بحسب الحجم كذلك الزيادة في المجردات عن الجسم يمكن اعتبارها بحسب العدد ونحن نرى ان الاجسام الغير الفاسدة التي هي اكمل الاجسام تجاوز الاجسام الفاسدة في الحجم مجاوزةً تكاد ان تكون دون قياس لان مجموع كرة الفواعل والمنفعلات انما هو شيءٌ يسيرٌ بالنسبة الى الاجرام العلوية . فاذاً من الصواب ان تكون الجواهر المجردة عن المادة مجاوزة في الكثرة للجواهر المادية مجاوزةً تكاد ان تكون دون قياس

اذاً اجيب على الاول بانه ليس في الملائكة العدد الذي هو الكم المنفصل الناشئ عن قسمة المتصل بل العدد الناشئ عن تمايز الصور باعتبار كون الكثرة من الشوامل كما مرَّ في مب ١١ ف ٢

وعلى الثاني بان كون الطبيعة الملكية قريبةً من الله موجبٌ لكونها على اقل درجات

الكثرة في تركيبها لا انها موجودة في افرادٍ قليلة

وعلى الثالث بان هذا الدليل قد اورده ارسطو في الالهيات ك ٢ م ٤٤ وهو قطعي لو كانت الجواهر المفارقة موجودة لاجل الجواهر الجسمانية لان الجواهر المجرَّدة لا يكون حينئذٍ في وجودها فائدة اذا لم يظهر منها حركة في الجسمانيات ولكن غير صحيحٍ ان الجواهر المجردة موجودةٌ لاجل الجواهر الجسمانية لان الغاية اشرف من المغيا ولذا قال ارسطو في الموضع المشار اليه ان هذا الدليل ليس قطعياً بل ظنياً وانما اضطرَّ الى ايراده اذ لا سبيل لنا الى معرفة المعقولات الا بالمحسوسات

وعلى الرابع بان هذه الحجة انما تتجه على حسب راي من كان يجعل علة تمايز الاشياء في المادة وهذا قد ابطلناه في مب ٤٧ ف ١ . فاذاً تكثر الملائكة لا يجب اعتباره لا بحسب المادة ولا بحسب الاجسام بل بحسب الحكمة الالهية المبدعة الجواهر المجردة على مراتب مختلفة

الفصلُ الرَّابعُ

هل الملائكة مختلفة في النوع

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الملائكة ليست مختلفة في النوع لانه لما كان الفصل اشرف من الجنس كانت جميع الاشياء المتوافقة في ما هو الاشرف فيها متوافقة في الفصل الاخير المقوِّم فكانت من ثم متحدةً في النوع . والملائكة كافةً متوافقة في ما هو الاشرف فيها اي في العقلية . فهي اذن كلها نوعٌ واحدٌ

٢ وايضاً ان الاكثر والاقل لا يؤثران اختلافاً في النوع . والملائكة لا تتغاير في ما يظهر الا بحسب الاكثر والاقل اي من حيث ان احدها ابسط من الآخر واثقب عقلاً . فهي اذن لا تختلف في النوع

٣ وايضاً ان النفس قسيمة للملاك على طريق التقابل . والنفوس كلها نوعٌ واحدٌ

فكذا الملائكة

٤ وايضاً كلما كان شيء اكمل في طبعه وجب ان يكون اعظم تكثراً ٠ ولو كان لنوعٍ واحدٍ فردٌ واحدٌ فقط لامتنع ذلك ٠ فاذاً ملائكة كثيرة مندرجة في نوعٍ واحدٍ

لكن يعارض ذلك ان الاشياء المتحدة في النوع لا يجوز ان يكون فيها متقدم ومتاخرٌ كما في الالهيات ك ٣ م ١١ ٠ والملائكة حتى الذين في رتبةٍ واحدةٍ يوجد فيهم اولون ومتوسطون وآخرون كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية ٠ فاذاً ليس الملائكة نوعاً واحداً

والجواب ان يقال من الناس من ذهب الى ان جميع الجواهر الروحانية حتى النفوس ايضاً هي من نوعٍ واحدٍ ومنهم من ذهب الى ان جميع الملائكة من نوعٍ واحدٍ دون الانفس ومنهم من قال بان جميع الملائكة من طبقة واحدةٍ او من رتبةٍ واحدةٍ ايضاً ٠ لكن هذا محالٌ لان الاشياء المتحدة في النوع والمختلفة في العدد متحدةٌ في الصورة ولكنها متمايزةٌ مادةً ٠ فاذا لم تكن الملائكة مركبةً من مادة وصورة كما اسلفنا في ف ٢ يلزم استحالة كون ملاكين من نوعٍ واحد كما يستحيل القول بوجود بياضات كثيرة مجردة او انسانيات كثيرة لان البياض لا يتكثر الا باعتبار وجودهِ في جواهر كثيرة ٠ وايضاً فهب ان للملائكة مادةً فلا يزال اتحاد ملائكة كثيرة في النوع مستحيلاً لانه يلزم على ذلك ان يكون مبدأُ التمايز بينها هو المادة لا بحسب انقسام الكم اذ الملائكة بريئة من الجسم بل بحسب اختلاف القوى وهذا الاختلاف المادي لا يؤثر اختلافاً في النوع فقط بل في الجنس ايضاً

اذاً اجيب على الاول بان الفصل اشرف من الجنس كما يشرف المقيدُ المطلقَ والخاصُ العامَّ لا كما تشرف طبيعةٌ طبيعةً اخرى والا لوجب ان تكون جميع الحيوانات الغير الناطقة من نوعٍ واحدٍ او ان يكون فيها صورة اكمل من النفس

الحساسة · فاذًا الحيوانات الغير الناطقة انما تختلف نوعًا بحسب اختلاف درجاتٍ محدودة في الطبيعة الحسية وكذا الملائكة فانها تختلف جميعًا في النوع بحسب اختلاف درجات الطبيعة العقلية

وعلى الثاني بان الاكثر والاقل الناشئين عن الشدة والضعف في صورة واحدة لا يؤثران اختلافًا في النوع واما الناشئان عن صور درجات مختلفة فيؤثران ذلك كما لو قلنا ان النار اكمل من الهواء وبهذا المعنى تختلف الملائكة بحسب الاكثر والاقل

وعلى الثالث بان خير النوع افضل من خير الفرد · فاذًا كون الملائكة انواعًا متكثرة افضل جدًا من كونهم افرادًا متكثرة في نوعٍ واحدٍ

وعلى الرابع بان الصانع لا يقصد الكثرة العددية لجواز ان يذهب العدد الى غير النهاية بل انما يقصد الكثرة النوعية كما اسلفنا في مب ٤٧ ف١ · فاذًا كمال الطبيعة الملكية يقتضي كثرة الانواع لا كثرة الافراد في نوعٍ واحدٍ

الفصلُ الخامسُ

هل الملائكة غير قابلة الفساد

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الملائكة ليست غير قابلة الفساد فقد قال الدمشقي عن الملاك انه جوهرٌ عقلي حاصل على عدم الموت بالنعمة لا بالطبع

٢ وايضاً قال افلاطون في طيماوس « يا آلهة الآلهة الذين انا صانعهم وابوهم انتم مصنوعاتي المنحلَّة بطباعها ولكنها غير منحلَّة بارادتي » ولا يمكن ان يكون مراده بهؤلاء الآلهة غير الملائكة · فالملائكة اذن قابلة الفساد بطباعها

٣ وايضاً قال غريغوريوس في ادبياته ك ١٦ ب ١٦ « جميع الاشياء مائلة الى العدم ان لم تحفظها يد القادر على كل شيء » وما يمكن ان يُرَدَّ الى العدم فهو قابل الفساد · فالملائكة اذن لكونها مصنوعة من الله يظهر انها قابلة الفساد بطباعها

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «ان الجواهر العقلية لها حيوةٌ غير منتهية وهي منزهة عن كل فساد وموت وهيولى وتناسل»

والجواب ان يقال لا بد من القول بان الملائكة ليست قابلة الفساد بطباعها. وتحقيق ذلك انه ليس يفسد شيءٌ الا بمفارقة صورته المادة ولان الملاك صورةٌ قائمة بنفسها كما يتضح مما مرَّ في ف ١ و ٢ يستحيل ان يكون جوهره فاسدًا لان ما يلائم شيئًا لذاته يمتنع انفكاكه عنه واما ما يلائم شيئًا لغيره فيجوز انفكاكه عنه متى انفك ما به كان ملائمًا له فان الاستدارة لا يجوز انفكاكها عن الدائرة لانها تلائمها لذاتها الا انه يجوز انفكاكها عن الدائرة النحاسية بانفكاك الشكل الدائري عن النحاس والوجود يلائم الصورة لذاته فان كل شيء انما هو موجود بالفعل بحصول الصورة له والهيولى انما هي موجودة بالفعل بالصورة فالمركب اذن من الهيولى والصورة يفقد الوجود بالفعل بمفارقة الصورة للهيولى فاما اذا كانت الصورة قائمة بنفسها في وجودها كما في الملائكة على ما مرَّ فلا يمكن ان تفقد الوجود. فاذًا تجرد الملاك عن المادة هو السبب في عدم قبوله الفساد بطبعه. ويمكن ان يستدل على عدم فساده هذا بفعله العقلي لانه لما كان كل شيء يفعل من حيث هو موجودٌ بالفعل كان فعل الشيء يدل على حاله من الوجود والفعل انما يستفيد نوعه وحقيقته من موضوعه والموضوع المعقول لكونه فوق الزمان فهو سرمدي. فاذًا كل جوهر عقلي فهو غير قابل الفساد بطبعه

اذًا اجيب على الاول بان مراد الدمشقي عدم الموت الكامل المتناول لمطلق عدم التغير لان كل تغير فهو موتٌ ما كما قال اوغسطينوس في ك ٣ من رده على مكسيمينوس ب ١٢ والملئكة انما يحصل لها كمال عدم التغير بالنعمة كما سياتي بيانه في مب ٦٢ ف ٢ و ٨

وعلى الثاني بان مراد افلاطون بالآلهة الاجرام العلوية التي كان يظن انها مركبةٌ

من العناصر ولذلك كانت عنده منحلّةً في طباعها ولكنها تحفظ دائمًا في الوجود بالارادة الالهية

وعلى الثالث بان من الواجب ما هو وجبيٌّ لعلةٍ كما سلفنا في مب ٤٤ ف ١ فلا ينافي الواجب ولا غير قابل الفساد ان يكون وجوده متوقفًا على غيره على انه علةٌ له . فاذًا متى قيل ان جميع الاشياء حتى الملائكة اذ لم تُحفَظ من الله تهوي في لجة العدم فليس المراد بذلك ان في الملائكة مبدأً للفساد بل ان وجود الملاك متوقف على الله على انه علته ولا يقال ان شيئًا يقبل الفساد من حيث ان الله يقدر ان يردّه الى العدم برفعه حفظه عنه بل من حيث ان فيه مبدأً للفساد اي تضادًّا او قوةً في المادة على الاقل

البحثُ الحادي والخمسون

في الملائكة بالنسبة الى الاجسام — وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في الملائكة بالنسبة الى الجسمانيات واولاً في نسبة الملائكة الى الاجسام ثم في نسبتهم الى الامكنة الجسمانية ثم في نسبتها الى الحركة المكانية . اما الاول فالبحث فيه يدور على ثلاث مسائل — ١ هل الملائكة متصلة طبعًا باجسامٍ — ٢ هل تتخذ اجسامًا — ٣ هل تفعل في الاجسام المتخذة افعالاً حيوية

الفصلُ الاوّلُ

هل الملائكة متصلة طبعًا باجسامٍ

يُتخطّى الى الاوّل بان يقال : يظهر ان الملائكة متصلة طبعًا باجسامٍ فقد قال اوريجانوس في كتاب المبادىء ٣ ب ٦ « ان الوجود من دون جوهرٍ ماديٍّ ومن دون ادنى مخالطة ضميمةٍ جسمية خاصٌّ بطبيعة الله وحده اسي الآب والابن والروح القدس » وقال برنردوس في خط ٦ على نش « لا نَصِفَنَّ بالخلود والتجرد

عن الجسم الا الله وحده المنفرد طبعه بعدم الافتقار الى مساعدة آلة جسمانية لا لذاته ولا لغيره وواضحٌ ان كل روحٍ مخلوقٍ مفتقرٌ الى مساعدةٍ جسمانية »
وقال اوغسطينوس في شرح تك لـ ٣ « يقال للشياطين حيوانات هوائية لحصولها على طبيعة الاجسام الهوائية » وطبيعة الشيطان هي عين طبيعة الملاك · فالملائكة اذن متصلة طبعاً باجسامٍ

٢ وايضاً ان غريغوريوس قد دعا الملاك حيواناً ناطقاً في خط ١٠ في الانجيل وكل حيوان فهو مركبٌ من جسدٍ ونفسٍ · فالملائكة اذن متصلة طبعاً باجسامٍ

٣ وايضاً ان الحياة في الملائكة اكمل منها في النفوس · والنفس ليست حية فقط بل محيية للبدن ايضاً · فالملائكة اذن محيية لاجسامٍ متصلة بها طبعاً

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ «كما ان الملائكة مجردة عن الجسم كذلك هي مجرَّدة عن المادة ايضاً »

والجواب ان يقال ان الملائكة ليست متصلة طبعاً باجسامٍ لان ما يعرض لطبيعةٍ ما فليس يوجد فيها على وجهٍ كليٍّ كالتجنح فانه لكونه ليس من حقيقة الحيوان لا يتصف به كل حيوان ولما لم يكن التعقل فعل جسمٍ او قوة جسمية كما سيأتي بيانه في مب٧٥ ف٢ لم يكن الاتصال بجسمٍ من حقيقة الجوهر العقلي من حيث هو كذلك بل انما يعرض لبعض الجواهر العقلية بسبب شيءٍ آخر كما يلائم النفس الانسانية ان تتصل بجسمٍ لعدم كمالها ولوجودها بالقوة في جنس الجواهر العقلية اذ ليس لها في طبيعتها كمال العلم بل انما تستفيده من المحسوسات بواسطة الحواس الجسمية كما سيأتي في مب٨٤ ف٦ ومب٨٩ ف١ · وكل جنسٍ وجد فيه شيءٌ ناقص فلا بد ان يسبق فيه وجود شيءٍ كامل · فاذاً يوجد في الطبيعة العقلية جواهر عقلية كاملة غير مفتقرة الى اقتناص العلم من المحسوسات · فاذاً ليست جميع الجواهر العقلية متصلة باجسامٍ بل منها ما هو مفارق للاجسام وهي التي ندعوها ملائكة

اذاً اجيب على الاول بانه قد مرَّ في مب ٥٠ ف ١ ان بعضاً ذهبوا الى ان كل موجودٍ جسمٌ وعن هذا المذهب قد انشعب في ما يظهر قول بعضٍ بانه ليس من جواهر روحانية الا وهي متصلةٌ باجسامٍ حتى ان بعضاً صاروا ايضاً الى ان الله هو نفس العالم كما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ٧ ب ٦ لكن لما كان هذا منافياً للايمان الكاثوليكي الذي يجعل الله مترفعاً على جميع الاشياء كقوله في مز ٨: ٢ «ارتفع مجدك على السماوات» لم يرضَ اوريجانوس ان يقول ذلك على الله ولكنه تابع بعضاً في مذهبهم في غير الله كما وقع له مثل هذا الاغترار في امورٍ اخرى كثيرة شايع فيها متقدمي الفلاسفة واما كلام برنردوس فيجوز ان يكون المراد به ان الارواح المخلوقة تفتقر الى آلة جسمانية لا متصلة بها طبعاً بل متخذة لغرضٍ ما كما سياتي قريباً في الفصل التالي · واما اوغسطينوس فليس كلامه هناك بحسب مذهبه بل بحسب مذهب الافلاطونيين الذين كانوا يثبتون بعض حيوانات هوائية يسمونها شياطين

وعلى الثاني بان غريغوريوس يسمي الملاك حيوانًا ناطقًا مجازاً لما بينهما من المشابهة في النطق

وعلى الثالث بان الإحياء الفعلي راجعٌ الى الكمال مطلقاً ولذا يطلق على الله ايضاً كقوله في ١ ملوك ٢: ٦ «الرب يميت ويحيي» واما الإحياء الصوري فخاصٌّ بالجوهر الذي هو جزء طبيعةٍ ما وليس له في نفسه طبيعة نوعية كاملة وعليه فالجوهر العقلي الذي ليس متصلاً بجسمٍ هو اكمل من الجوهر المتصل بجسمٍ

الفصلُ الثاني

هل تتخذ الملائكة اجساماً

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملائكة لا تتخذ اجساماً لان الملاك كالطبيعة لا يفعل ما لا فائدة فيه · ولا فائدة في اتخاذ الملائكة اجساماً اذ الملاك ليس يحتاج الى جسم لان قوته اعظم من كل قوةٍ جسمية · فاذاً ليس يتخذ الملاك جسماً

٢ وايضاً كل اتخاذٍ فهو الى اتحادٍ ما لان معنى assumere (في اللاتينية اي اتخذ) ad se sumere (اي اخذ لنفسهِ) والملاك ليس يتصل بجسمٍ على انه صورةٌ له كما مرَّ في الفصل السابق واتصاله به على انه محركٌ له لا يصح ان يقال له اتخاذ والا لكانت جميع الاجسام المتحركة من الملائكة متخذةً منهم ايضاً · فالملائكة اذن لا تتخذ اجساماً

٣ وايضاً ان الملائكة لا تتخذ اجساماً من الارض او الماء والا لم تتوارَ عاجلاً ولا من النار والا لاحرقت ما تمسهُ ولا من الهواء لان الهواء ليس متشكلاً ولا متلوناً فالملائكة اذن لا تتخذ اجساماً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك١٦ ب٢٩ ان الملائكة تجلَّوا لابراهيم في اجسامٍ متخذة

والجواب ان يقال ان بعضاً قالوا بان الملائكة لا تتخذ اجساماً اصلاً بل كل ما ورد في الكتاب المقدس من تجليات الملائكة فانما وقع في الرؤيا النبوية اي في الوهم لكن هذا منافٍ لمراد الكتاب لان ما يُرَى بالرؤيا الوهمية فانما يكون في وهم الرائي فقط فلا يُرَى من الجميع على السواء والكتاب المقدس يذكر احياناً تجليات الملائكة بحيث يُرَون من الجميع على وجه العموم كالملائكة الذين تجلوا لابراهيم فقد رآهم هو وجميع اهل بيته ولوط واهل سادوم وكذا الملاك الذي ظهر لطوبيا قد رُئي من الجميع وبهذا يتضح ان ذلك قد حدث بحسب الرؤية الجسمية التي بها يُرَى ما هو خارج عن الرائي بحيث يمكن ان يُشاهَد من الجميع وهذه الرؤية ليس يُرَى بها الا الجسم ولما لم يكن الملائكة اجساماً ولا متصلة طبعاً باجسامٍ كما مرَّ قريباً في الفصل السابق بقي انها تتخذ في بعض الاحيان اجساماً

اذاً اجيب على الاوَّل بان الملائكة لا يحتاجون الى اتخاذ جسمٍ لهم بل لنا لكي يبينوا للناس بالفتهم لهم ما يتوقعه الناس من الفتهم العقلية في الآخرة وايضاً فاتخاذ

الملائكة اجساماً في العهد العتيق كان دليلاً رمزياً على ان كلمة الله كانت مزمعة ان تتخذ جسماً بشرياً لان جميع تجليات العهد العتيق انما كانت لاجل ذلك التجلي الذي تجلاه ابن الله في الجسد

وعلى الثاني بان الجسم المتخذ يتصل به الملاك لا على انه صورة له ولا على انه محرك له فقط بل على انه محرك متمثل بالجسم المتحرك المتخذ لانه كما ان خاصيات المعقولات توصف في الكتاب المقدس تحت اشباه المحسوسات كذلك الاجسام المحسوسة تتكون بالقدرة الالهية من الملائكة على وجه يتهيأ لها به تمثيل خاصيات الملاك المعقولة وهذا هو المراد باتخاذ الملاك جسماً

وعلى الثالث بان الهواء وان لم يقبل في حال تخلخله شكلاً ولا لوناً الا انه متى تكاثف أمكن تشكله وتلونه كما يتضح في السحاب وعلى هذا النمط تتخذ الملائكة اجساماً من الهواء مكثفة له بالقدرة الالهية على قدر ما يلزم لتكوين الجسم المراد اتخاذه

الفصل الثالث

هل تفعل الملائكة افعالاً حيوية في الاجسام التي تتخذها

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملائكة تفعل افعالاً حيوية في الاجسام التي تتخذها لان التصنع غير لائق بملائكة الحق · ولو كان الجسم الذي تتخذه ليس له ما يظهر فيه من الحيوة والافعال الحيوية لكان ذلك تصنعاً · فالملائكة اذن تفعل في الاجسام التي تتخذها افعالاً حيوية

٢ وايضاً ليس يفعل الملاك شيئاً لا فائدة فيه · ولو كان لا يحس بالعينين والمنخرين وسائر المشاعر لم يكن في تكوينها في الجسم الذي يتخذه فائدة · فهو اذن يحس بالجسم الذي يتخذه وهذا اخص الافعال الحيوية

٣ وايضا ان التحرك بحركة السير فعل حيوي كما في كتاب النفس ٢ م ١٣ وقد

ظهر الملائكة جهرةً متحركين في الاجسام التي اتخذوها ففي تك ١٨: ١٦ ان ابراهيم مضى مع الملائكة الذين تجلوا له ليشيعهم · ولما سأل طوبيا الملاك «هل تعرف الطريق المؤدية الى مدينة الماديين» اجاب «اعرفها وقد سلكت جميع طرقها مراراً كثيرةً» طو ٥: ٧ فالملائكة اذن كثيراً ما يفعلون في الاجسام التي يتخذونها افعالاً حيوية

٤ وايضاً ان التكلم فعلُ حيٍّ لانه يكون باللفظ الذي هو صوت خارج من فم الحيوان كما في كتاب النفس ٢م٩٠ · وواضح من مواطن كثيرة من الكتاب المقدس ان الملائكة تكلموا في الاجسام التي اتخذوها · فهم اذن يفعلون في الاجسام التي يتخذونها افعالاً حيوية

٥ وايضاً ان الأكل فعل خاصٌّ بالحيوان ولذا قد أكل الرب مع التلاميذ بعد قيامته برهاناً على انبعاثه الى الحياة كما في لوقا ٢٤ · والملائكة قد اكلوا بحال تجليهم في الاجسام التي اتخذوها وابراهيم قدم لهم طعاماً مع انه كان قد سجد لهم قبل ذلك كما في تك ١٨ فالملائكة اذن تفعل في الاجسام التي تتخذها افعالاً حيوية

٦ وايضاً ان توليد الانسان فعلٌ حيويٌّ وهو يجوز على الملائكة في الاجسام التي تتخذها ففي تك ٦: ٤ «بعد ان دخل بنو الله على بنات الناس وولدنَ لهم اولاداً اولئك هم الجبابرة المذكورون منذ الدهر» فالملائكة اذن تفعل في الاجسام التي تتخذها افعالاً حيوية

لكن يعارض ذلك ان الاجسام المتخذة من الملائكة ليست حيةً كما مرَّ في الفصل السابق في الجواب على الاعتراض الثاني · فاذاً لا يستطيعون ان يفعلوا افعالاً حيوية

والجواب ان يقال ان بعض افعال الاحياء قد يوجد فيها ما تشارك فيه غيرها من الافعال كما ان التكلم الذي هو فعل الحي يشارك سائر اصوات غير المتنفسات من حيث هو صوت والسير يشارك سائر الحركات من حيث هو حركة فالملائكة

يقدرون ان يفعلوا بالاجسام التي يتخذونها افعالاً حيوية باعتبار ما يشترك فيه كلا الفعلين لا باعتبار ما يختص بالاحياء فقط لان الفعل يُسنَد الى ما تُسنَد اليه القوة كما قال الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة ب ١ . فاذًا ليس يمكن لشيء ان يفعل فعلاً حيويًا من دون ان تكون له الحيوة التي هي المبدأ القوّيّ لذلك الفعل

اذًا اجيب على الاول بانه كما ان وصف المعقولات في الكتاب المقدس تحت الصور المحسوسة لا ينافي الحقيقة لان ذلك لا يقال تقريرًا لكون المعقولات محسوسات بل تقريبًا لفهم خاصيات المعقولات بصور المحسوسات باعتبار بعض المشابهة كذلك لا ينافي حقيقة الملائكة القديسين انهم بالاجسام التي يتخذونها يظهرون بشرًا احياء مع انهم ليسوا كذلك لان هذه الاجسام لا تتخذ الا للدلالة بخاصيات الانسان وافعاله على خاصيات الملائكة وافعالهم الروحانية مما لا يتم على هذا الوجه من المناسبة لو اتخذوا اناسًا حقيقيين لان تلك الخاصيات تبعث حينئذٍ على اعتقاد انهم بشر لا ملائكة

وعلى الثاني بان الاحساس فعل حيويّ صرف فلا يجوز اصلاً القول بان الملائكة يحسون بآلات الاجسام المتخذة وهي مع ذلك لم تكون عبثًا لانها لم تكون للشعور بها بل للدلالة بها على قوى الملائكة الروحانية كالدلالة بالعين على قوة الملاك الداركة وبغيرها على غيرها كما قال ديونيسيوس في الباب الاخير من مراتب السلطة السماوية

وعلى الثالث بان الحركة الصادرة عن المحرك المقارن فعل خاصّ بالحياة لكن الاجسام المتخذة من الملائكة لا تتحرك بهذه الحركة اذ ليس الملائكة صورًا لها ومع ذلك فالملائكة يتحركون بالعرض عند تحرك هذه الاجسام لانهم فيها كالمحرّكات في المتحركات وهكذا يكونون في مكانٍ دون مكانٍ مما لا يجوز في حق الله . فاذن وان لم يتحرك الله عند حركة ما يوجد فيه لوجوده في كل مكانٍ الا ان

الملائكة يتحركون بالعرض بتحرك الاجسام المتخذة منهم لكن لا بتحرك الاجرام العلوية وان كانوا فيها كالمحركات في المتحركات لان الاجرام العلوية لا تفارق المكان بالكلية وايضاً ليس للروح المحرك العالم مكانٌ معين بحسب جزءٍ مخصوصٍ من اجزاء جوهر العالم يكون تارةً في الشرق وتارةً في الغرب بل بحسب وضع معين « لان القوة المحركة هي دائماً في الشرق » كما في الطبيعيات ك٨م٨٤

وعلى الرابع بان الملائكة لايتكلمون حقيقةً بالاجسام المتخذة منهم بل انما يفعلون ما يشبه التكلم من حيث انهم يكوّنون في الهواء اصواتاً شبيهة بالألفاظ البشرية

وعلى الخامس بان الملائكة لا يجوز عليهم ايضاً الاكل الحقيقي لان الاكل هو تناول طعام يقبل الاستحالة الى جوهر الآكل والمسيح وان كان الطعام لم يستحل بعد القيامة الى جسده بل كان يتحلل الى مادة سابقة هناك فقد كان جسده مع ذلك ذا طبيعةٍ يمكن معها استحالة الطعام اليه ولذا كان اكله حقيقياً واما الطعام المتخذ من الملائكة فلم يكن يستحيل الى الجسم المتخذ منهم ولا ذلك الجسم كان ذا طبيعة يمكن معها استحالة الغذاء اليه ولذا لم يكن اكلهم حقيقياً بل مجازياً مرموزاً به الى الاكل الروحاني وقد صرح الملاك بذلك لطوبيا بقوله له ف ١٢: ١٩ « لما كنت معكم كان يظهر لكم اني آكل واشرب معكم وانما انا اتخذ طعاماً وشراباً غير منظور » واما ابراهيم فانما قدم طعاماً للملائكة لاعتباره اياهم بشراً ولكنه كان يكرم الله فيهم لان الله من عادته ان يوجد في الانبياء كما قال اوغسطينوس في كتاب مدينة الله ١٦ ب ١٩

وعلى السادس بان اوغسطينوس قال في كتاب مدينة الله ١٥ ب ٨ و ٩ « كثيرون اثبتوا انهم تحققوا بانفسهم او سمعوا ممن تحققوا بانفسهم ان آلهة الغابات وآلهة الجبال والحقول الأئمة المعروفين عند العامة بالمضاجعين كثيراً ما ظهروا للنساء وراودوهن وواقعوهن فاذاً انكار ذلك مكابرة في ما يظهر » ومحالٌ ان يكون ملائكة الله

القديسون قد التطخوا بهذا الدنس قبل الطوفان فالمراد اذن بابناء الله ابناء شيت الذين كانوا صلحاء واما بنات الناس فالكتاب المقدس يريد بهنَّ البنات اللواتي كنَّ من نسل قاين ولا بدع اذا كان قد ولد الجبابرة من هولاء اذ لم يكن الجميع جبابرة قبل الطوفان بل الجبابرة الذين قبله كانوا اكثر جدًّا من الذين بعده . ومع ذلك فاذا ولد احياناً بعضٌ من مجامعة الشياطين فليس ذلك بمنيٍّ مستفرغٍ منهم او من الاجسام المتخذة منهم بل بمنيّ انسانٍ ماخوذٍ لذلك حتى ان الشيطان الموطوءَ من الرجل يصير هو بعينه واطئاً للمرأَة كما يتخذون ايضاً بذار اشياء اخرى لتوليد بعض الاشياء على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ وهكذا لا يكون ذلك المولود ابن الشيطان بل ابن الانسان الذي أُخذ منهُ

المبحثُ الثّاني والخمسون

في الملائكة بالنسبة الى الامكنة — وفيه ثلاثة فصول

ثم ينظر في مكان الملائكة والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ هل الملاك حالٌ في مكان —٢ هل يقدر ان يحل في امكنةٍ كثيرة معًا —٣ هل يجوز اجتماع ملائكةٍ كثيرين في مكانٍ واحدٍ بعينه

الفصلُ الاوَّلُ

هل الملاك حالٌ في مكان

يُتخطّى الى الاوَّل بان يقال: يظهر ان الملاك ليس في مكانٍ فقد قال بويسيوس في كتاب الاسابيع « ان جمهور الحكماء على ان الروحانيات ليست في مكانٍ » وقال ارسطو في الطبيعيات ٤ م ٤٨ و ٥٧ « ليس كل ما هو موجود فهو موجود في مكانٍ بل الجسم المتحرك » والملاك ليس بجسمٍ كما مرَّ تحقيقه في مب ٥٠ ف ١ .

فاذاً ليس الملاك في مكانٍ

٢ وايضاً ان المكان كمٌ ذو وضعٍ فاذاً كل ما في مكان فهو ذو وضعٍ ما · ويمتنع ان يكون الملاك ذا وضعٍ لان جوهره معرّى عن الكم الذي فصله الخاص كونه ذا وضعٍ · فاذاً ليس الملاك في مكانٍ

٣ وايضاً ان الحلول في المكان هو التقدر به والاندراج فيه كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ٤ م ١٤ و ١١٩ والملاك لا يمكن تقدره بالمكان ولا اندراجه فيه لان الحاوي اخص بجهة الصورة من المحوي كما ان الهواء اخص بجهة الصورة من الماء كما في الطبيعيات ٤ م ٣٥ و ٤٩ · فاذاً ليس الملاك في مكانٍ

لكن يعارض ذلك قوله في صلوة العشاء « ليسكن فيه ملائكتك القديسون ويحرسونا بالأمان »

والجواب ان يقال ان الملاك يتصف بالحلول في المكان لكن ذلك يقال عليه وعلى الجسم بالاشتراك فان حلول الجسم في مكانٍ يحصل بتعلقه بالمكان بواسطة الكمية المقدارية التي ليست موجودة في الملائكة بل انما يوجد فيهم كمية اقتدارية · فاذاً باعتبار تعلق القدرة الملكية بمكان ما على نحوٍ من الانحاء يقال ان الملاك حالٌّ في مكانٍ جسميٍّ وبهذا يتضح انه لا يلزم ان يقال على الملاك انه يتقدر بالمكان او انه ذو وضعٍ في المتصل فان هذا يقال على الجسم المتمكن من حيث هو كمٌّ بالكمية المقدارية وكذا ايضاً ليس يجب لذلك ان يُحوَى في مكان لان الجوهر المجرد الماس بقدرته لشيء جسمي يكون حاوياً لذلك الشيء لا محوياً فيه فان النفس موجودة في الجسد على انها حاوية لا على انها محوية وكذا يقال ان الملاك موجودٌ في مكانٍ جسمي لا على انه محويٌّ بل على انه حاوٍ نوعاً من الاحتواء وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثاني

هل يقدر الملاك ان يحل في امكنة متكثرة معاً

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملاك يقدر ان يحل في امكنة متكثرة معاً لانه ليس اقل قدرة من النفس . والنفس تحل في امكنة متكثرة معاً لانها موجودة كلها في كل جزء من اجزاء البدن كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ٦ . فاذاً يقدر الملاك ان يوجد في امكنة متكثرة معاً

٢ وايضاً ان الملاك يحل في الجسم الذي يتخذه ومتى اتخذ جسماً متصلاً يظهر انه في كل جزء من اجزائه . وهناك امكنة مختلفة بحسب اختلاف اجزائه . فالملاك اذن يحل في امكنة متكثرة معاً

٣ وايضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣ « ان الملاك يوجد حيث يفعل » والملاك قد يفعل في امكنة كثيرة معاً كما يتضح في الملاك الذي قلب سادوم . فالملاك اذن يقدر ان يحل في امكنة متكثرة معاً

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣ « ما دام الملائكة في السماء فليسوا في الارض »

والجواب ان يقال ان الملاك ذو قدرة وذات متناهية والله ذو قدرة وذات غير متناهية وهو العلة الكلية لجميع الاشياء ولذلك تنال قدرته جميع الاشياء وليس في امكنة متكثرة معاً فقط بل في كل مكان واما قدرة الملاك فانها لتناهيها لا تنال جميع الاشياء بل شيئاً واحداً معيناً لان كل ما يقاس الى قدرة واحدة فيجب ان يقاس اليها على انه واحد ما فكما ان الموجود الكلي يقاس الى قدرة الله الكلية على انه واحد ما كذلك يقاس موجود ما جزئي الى قدرة الملاك على انه واحد ما وعليه فلما كان الملاك انما يوجد في المكان بتعليق قدرته به لزم ان ليس يوجد في كل مكان ولا في امكنة متكثرة بل في مكان واحد فقط . وقد زلت اقدام قوم في ذلك فان

بعضاً لما لم يستطيعوا الترقي الى ما فوق الوهم اعتبروا عدم انقسام الملاك كعدم انقسام النقطة فظنوا ان الملاك لا يمكن وجوده الا في النقطة المكانية وهذا بيّن البطلان لان النقطة لا متجزئ ذو وضع والملاك لا متجزئ خارج عن جنس الكم والوضع فلا يتعين له بالضرورة مكانٌ واحدٌ غير منقسم بحسب الوضع بل انما يكون مكانه منقسماً او غير منقسم اكبر او اصغر بحسب تعيق قدرته الاختياري بجسم اكبر او اصغر وهكذا الجسم الذي يتعلق به بقدرته يحاذيه كله على انه مكان واحدٌ . وليس مع ذلك تحريك ملاك للسماء موجباً لكونه موجوداً في كل مكان اما اولاً فلأن قدرته لا تتعلق الا بما يتحرك منه اولاً والذي يتحرك اولاً جهةٌ واحدةٌ من السماء وهي جهة الشرق ولذا قد جعل الفيلسوف ايضاً في الطبيعيات ٨ م ٨٤ قدرة محرك السماوات في جهة الشرق واما ثانياً فلأن الفلاسفة لم يذهبوا الى ان جوهراً واحداً مفارقاً يحرك جميع الكرات ابتداءً فاذن ليس يلزم كونه في كل مكان فهكذا اذن يتضح ان الحلول في المكان يتصف به الجسم والملاك والله باعتبارات مختلفة فان حلول الجسم في المكان بالاحاطة لتقدره به وحلول الملاك فيه ليس بالاحاطة لعدم تقدره به بل بالانحصار لان حلوله في مكان يكون بحيث لا يوجد في مكان آخر وحلول الله ليس بالاحاطة ولا بالانحصار لانه موجود في كل مكان . و بذلك يتضح بلا كلفة الجواب على الاعتراضات لان ما تتعلق به قدرة الملاك ابتداءً يعتبر كله مكاناً واحداً له وان لم يكن متصلاً

الفصلُ الثالثُ

هل يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان واحد بعينه

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر انه يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان واحد بعينه لانه انما يمتنع اجتماع اجسام متعددة في مكان واحد بعينه لانها تملأ المكان . والملائكة لا يملأون المكان اذ الجسم وحده يملأ المكان بحيث لا يدع فيه

خلاءٌ كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ٤م٥٢ و٥٨ . فاذاً يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكانٍ واحدٍ

٢ وايضاً ان تباين الملاك والجسم اعظم من تباين ملاكين . والملاك والجسم يجتمعان في مكانٍ واحدٍ بعينه اذ ليس من مكانٍ الا وهو مشغول من جسمٍ محسوس كما حققه الفيلسوف في الطبيعيات ٤م٥٨ فأحرى اذن ان يجوز اجتماع ملاكين في مكانٍ واحدٍ بعينه

٣ وايضاً ان النفس موجودةٌ في كل جزءٍ من اجزاء البدن كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ب٦ . والشياطين وان لم يدخلوا في العقول قد يدخلون مع ذلك في الاجسام وهكذا يجتمع الشيطان والنفس في مكانٍ واحدٍ بعينه . فاذاً كذلك سائر الجواهر الروحانية اياً كانت

لكن يعارض ذلك انه ليس يجتمع نفسان في بدنٍ واحدٍ بعينه . فاذاً كذلك ليس يجتمع ملاكان في مكانٍ واحدٍ بعينه

والجواب ان يقال ليس يجتمع ملاكان في مكان واحدٍ بعينه وتحقيق ذلك انه لا يجوز اجتماع علتين تامتين مباشرتين على معلولٍ واحدٍ بعينه كما يتضح في كلٍ من اجناس العلل لان الصورة القريبة لشيءٍ واحدٍ واحدةٌ والمحرك القريب لشيءٍ واحدٍ واحدٌ وان جاز تكثر المحركات البعيدة ولا اعتراض بكثرة الجاذبين للسفينة اذ ليس واحدٌ منهم محركاً تاماً لان قدرة كلٍ منهم لا تستقل بالتحريك بل جملتهم بمقام محركٍ واحدٍ من حيث تجتمع قُدَرهم كلها على اصدار حركةٍ واحدةٍ . فاذاً لكون الملاك انما يتصف بالوجود في المكان بتعليق قدرته به ابتداءً على انه حاوٍ تامٌ له كما مرَّ في الفصل الاول لا يمكن ان يوجد في مكانٍ واحدٍ الا ملاكٌ واحدٌ

اذاً اجيب على الاول بان امتناع حلول ملائكة كثيرين في مكانٍ واحدٍ

ليس بسبب امتلاء المكان بل لامرٍ آخر كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الملاك والجسم لا يحلان في المكان على نحوٍ واحدٍ فالاعتراض ساقط

وعلى الثالث بان الشيطان والنفس ليس لهما الى البدن نسبة واحدة من العليّة اذ النفس صورة له بخلاف الشيطان فالاعتراض غير ناهض

المَبحثُ الثالثُ والخمسونَ

في حركة الملائكة المكانية — وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في حركة الملائكة المكانية والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ هل يقدر الملاك ان يتحرك حركةً مكانية — ٢ في انه متى تحرك من مكانٍ الى مكنٍ هل يقطع وسطًا — ٣ هل حركة الملاك زمانيةٌ او آنيةٌ

الفصلُ الاوّلُ

هل يقدر الملاك ان يتحرك حركةً مكانية

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان الملاك ليس يقدر ان يتحرك حركةً مكانية فقد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ٦ م ٣٢ و٨٦ « ان ليس شيءٌ من غير المتجزىء يتحرك» لان شيئًا ما دام في المبدإ فليس بمتحرك وكذا ما دام في المنتهى لانه يكون حينئذٍ قد انقطعت حركته فبقي اذًا ان كل ما يتحرك ماداء متحركًا يكون جزءٌ منه في المبدإ وجزءٌ في المنتهى · والملاك غير متجزىء · فاذًا ليس يقدر ان يتحرك حركةً مكانية

٢ وايضًا ان الحركة فعل شيءٍ ناقصٍ كما في الطبيعيات ٣ م ١٤ والملاك السعيد ليس ناقصًا · فاذًا ليس يتحرك حركةً مكانية

٣ وايضًا ان الحركة لا تكون الا عن احتياج · وليس في الملائكة القديسين

احتياج الى شيءٍ · فاذاً لا يتحرك كون حركةً مكانية

لكن يعارض ذلك انهُ لافرق بين تحرك الملاك السعيد وتحرك النفس السعيدة ولا ريب ان النفس السعيدة تتحرك حركة مكانية فان من العقائد الايمانية ان المسيح هبطت نفسه الى الجحيم · فاذاً الملاك السعيد يتحرك حركةً مكانية

والجواب ان يقال ان الملاك ان يقدر ان يتحرك حركةً مكانية لكن كما ان الحلول في المكان يتصف به الجسم والملاك بالاشتراك كذلك التحرك بحسب المكان يتصفان به بالاشتراك ايضاً لان الجسم يحل في المكان كمحويٍّ منه ومتقدرٍ به فاذاً يجب ان تكون حركة الجسم المكانية ايضاً متقدرةً بالمكان وبحسب اقتضائه ولهذا كان اتصال الحركة بحسب اتصال الحجم والمتقدم والمتأخر في حركة الجسم المكانية بحسب المتقدم والمتأخر في الحجم كما في الطبيعيات · واما الملاك فليس يحل في المكان كمتقدر ومحوي بل كحاوٍ فلا يجب ان تكون حركة الملاك في المكان متقدرةً به ولا بحسب اقتضائه حتى تستفيد منه اتصالها بل يجوز ان تكون متصلة وغير متصلة لان الملاك لكونه لا يحل في المكان الا بمماسة القدرة كما مرَّ في المبحث السابق ف ١ فمن الضرورة ان لا تكون حركته في المكان الا مماسات مختلفة لامكنة مختلفة تدريجاً لا دفعةً لتعذر وجوده في امكنة متعددة معاً كما مرَّ هناك في ف ٢ وليس من الضرورة ان تكون هذه المماسات متصلة لكن يجوز ان يكون لها نوعٌ من الاتصال فقد مر في المبحث السابق ف ٣ ان لا مانع ان يجعل للملاك مكان منقسم بمماسة قدرته كما يجعل للجسم مكان منقسم بمماسة حجمه فاذاً كما ان الجسم يفارق المكان الذي كان فيه تدريجاً لا دفعةً ومن ذلك ينشأ الاتصال في حركته المكانية كذلك الملاك يقدر ان يفارق المكان المنقسم الذي كان فيه تدريجاً فتكون حركته متصلة ويقدر ايضاً ان يفارق المكان كله دفعة ويحل دفعةً في مكان آخر فلا تكون حركته متصلة

اذًا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض ساقطٌ هنا من وجهين اولاً لان برهان ارسطو انما يتجه على غير المنقسم في الكمية الذي يحاذيه مكان غير منقسم بالضرورة وهذا لا يجوز ان يقال على الملاك وثانياً لان برهان ارسطو متجه على الحركة المتصلة لانه اذا كانت الحركة غير متصلة جاز ان يقال ان شيئًا يتحرك ما دام في المبدإ وما دام في المنتهى لان تعاقب أيونٍ مختلفة على شيءٍ واحد يقال له حركة ففي ايها وجد ذلك الشيء جاز ان يقال انه يتحرك واتصال الحركة مانعٌ من ذلك اذ لا شيء من المتصل يكون في طرفه كما هو واضحٌ فان الخط ليس في النقطة ولهذا فما يتحرك يجب ان لا يكون كله في احد الطرفين حال تحركه بل جزءٌ منه في احدهما وجزءٌ في الآخر فاذًا ليس لبرهان ارسطو وجهٌ هنا باعتبار ان حركة الملاك غير متصلة واما باعتبار انها متصلة فيمكن التسليم بان الملاك ما دام متحركاً يكون منه جزءٌ في المبدإ وجزءٌ في المنتهى لكن بحيث يكون هذا التجزوء ليس واردًا على جوهر الملاك بل على المكان لان الملاك في ابتداء حركته المتصلة يكون موجودًا في كل اجزاء المكان المتجزىء الذي يبتدىء تحركه عنه ولكن ما دام متحركاً فهو في جزءٍ من المكان الاول الذي يفارقه وفي جزءٍ من المكان الثاني الذي يشغله وانما يقدر ان يشغل جزئَي مكانين من حيث يقدر ان يشغل مكاناً متجزئاً بتعليق قدرته كما يشغله الجسم بتعليق حجمه ومن ثمه يلزم ان الجسم المتحرك في المكان متجزىءٌ في حجمه وان الملاك يقدر ان يعلق قدرته بشيءٍ متجزىء

وعلى الثاني بان حركة الموجود بالقوّة فعلٌ ناقصٍ واما الحركة الحاصلة بتعليق القدرة فهي حركة موجود بالفعل لان قدرة الشيء انما هي بحسب وجوده بالفعل

وعلى الثالث بان حركة الموجود بالقوة انما هي بسبب احتياجه واما حركة الموجود بالفعل فليست بسبب احتياجه بل بسبب احتياج شيءٍ آخر ومن هذا القبيل حركة الملاك المكانية فانها بسبب احتياجنا كقوله في عبر ١٤:١ « جميعهم

ارواح خادمة ترسل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص»

الفصل الثاني

هل يقطع الملاك وسطاً

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملاك ليس يقطع وسطاً لان كل ما يقطع وسطاً فانه يقطع المكان المساوي له قبل الذي هو اعظم منه · ومكان الملاك المساوي له الذي لا يقبل القسمة هو النقطة المكانية فلو كان الملاك يقطع في حركته وسطاً لوجب ان يعدّ بحركته نقطاً غير متناهية وهذا محال

٢ وايضاً ان الملاك ابسط جوهراً من نفسنا · ونفسنا نقدر ان تنتقل بتصورها عن طرف الى آخر دون ان تقطع وسطاً فاني اقدر ان اتصور فرنسة ثم سورية من دون ان اتصور ايطاليا التي بينهما · فالملاك اذن أولى ان يقدر على الانتقال عن طرف الى آخر من دون ان يقطع وسطاً

لكن يعارض ذلك ان الملاك اذا تحرك عن مكان الى آخر فمتى وصل الى المنتهى فليس يتحرك بل يكون قد انقطعت حركته · و يتحرك سابق على تحرّكَ · فاذاً كان متحركاً في مكان ما · وهو لم يكن متحركاً حال كونه في المبدإ · فاذاً كان متحركاً حال كونه في الوسط وهكذا يجب ان يقطع وسطاً

والجواب ان يقال اننا اسلفنا في الفصل السابق ان حركة الملاك المكانية يجوز ان تكون متصلة وغير متصلة فان كانت متصلة فالملاك لا يقدر ان يتحرك عن طرف الى آخر من دون ان يقطع وسطاً ففي الطبيعيات ك ٥ م ٢٢ و ك ٦ م ٧٧ ان « الوسط هو الذي يصل اليه ذو الحركة المتصلة قبل الذي تنتهي فيه حركته » لان رتبة المتقدم والمتأخر في الحركة المتصلة بحسب رتبة المتقدم والمتأخر في الحجم كما في الطبيعيات ك ٤ م ٩٩ · وان كانت غير متصلة فيجوز ان ينتقل من طرف الى آخر من دون ان يقطع وسطاً · و بيان ذلك ان بين كل طرفين مكانيين

امكنةً متوسطةً غير متناهية وسواءٌ في ذلك الامكنة المنقسمة وغير المنقسمة اما غير المنقسمة فالامر واضح فيها لان بين كل نقطتين نقطاً متوسطة غير متناهية اذ لا تتالى نقطتان من دون وسط كما في الطبيعيات ٦ م ١ واما الامكنة المنقسمة فمن الضرورة ان يكون الامر فيها ايضاً كذلك وهذا يتضح من الحركة المتصلة لجسمٍ ما فان الجسم ليس يتحرك من مكان الى آخر الا في الزمان ولا يجوز ان يؤخذ في الزمان المقدَّر حركة الجسم آنان لا يكون فيهما الجسم المتحرك في مكانين مختلفين لانه لو كان في مكانٍ واحد بعينه في آنين لكان ساكناً هناك اذ ليس السكون شيئاً سوى الحصول في مكانٍ واحد في آنين متتاليين ولما كان بين الآن الاول والاخير من الزمان المقدَّر الحركة آنات غير متناهية وجب ان يكون بين المكان الاول الذي منه تبتدئ الحركة والمكان الاخير الذي اليه تنتهي الحركة امكنة غير متناهية وذلك يظهر ايضاً بهذ المثال المحسوس فلو فرضنا جسماً بمقدار شبرٍ وفرضنا المسافة التي يقطعها بمقدار شبرين وضح ان المكان الاول الذي منه تبتدئ الحركة بمقدار شبر والمكان الذي اليه تنتهي الحركة بمقدار شبرٍ آخر . وواضحٌ ان هذا الجسم متى اخذ بالتحرك يفارق الشبر الاوَّل يسيراً يسيراً ويدخل كذلك في الثاني فاذاً على حسب قسمة حجم الشبر تتكثر الامكنة المتوسطة لان كل نقطة مرسومة في حجم الشبر الاول هي مبدأُ مكانٍ والنقطة المرسومة في حجم الشبر الآخر هي منتهاه . فاذاً لما كان الحجم يقبل القسمة الى غير النهاية وكانت النقطة ايضاً في كل حجم غير متناهية بالقوة لزم ان يكون بين كل مكانين امكنة متوسطة غير متناهية والمتحرك ليس يقطع امكنة متوسطة غير متناهية الا بالحركة المتصلة لانه كما ان الامكنة المتوسطة غير متناهية بالقوة كذلك يجوز ان يؤخذ في الحركة المتصلة ايضاً امورٌ غير متناهية بالقوة فاذاً اذا لم تكن الحركة متصلة كانت جميع اجزائها معدودةً بالفعل فاذاً اذا تحرك متحركٌ ما بحركةٍ غير متصلة يلزم اما ان لا يقطع

جميع الاوساط او ان يعدّ بالفعل الاوساط الغير المتناهية وهذا محال · فالملاك اذن باعتبار كون حركته غير متصلة لا يقطع جميع الاوساط · اما التحرك من طرف الى طرف من دون قطع وسطٍ فممكن للملاك دون الجسم لان الجسم يتقدر بالمكان ويكون محوياً فيه فيجب ان يتبع في حركته شرائع المكان واما جوهر الملاك فليس خاضعاً للمكان على انه محويٌ فيهِ بل هو اعلى منه على انه حاوٍ له فاذاً في مقدوره ان يحل في المكان كيفما شاء بوسطٍ او بغير وسط

اذاً اجيب على الاول بان مكان الملاك لا يعتبر مساوياً له في الحجم بل في مماسة القدرة وهكذا يجوز ان يكون منقسماً ولا يجب ان يكون دائماً نقطة مكانية على ان الامكنة المتوسطة وان كانت منقسمة فهي غير متناهية كما مرَّ قريباً في جرم الفصل ولكنها تقطع بالحركة المتصلة كما يتضح مما مرَّ هناك

وعلى الثاني بان الملاك متى تحرك حركة مكانية كانت ذاته حالةً في امكنة مختلفة بخلاف ذات النفس فانها لا تحل في الاشياء التي تتصورها بل هذه الاشياء توجد بالاحرى فيها فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بان تحرَّكَ ليس في الحركة المتصلة جزءًا ليتحرك بل حدًّا له فيجب اذاً ان يكون يتحرك سابقاً على تحرَّكَ ولذلك يجب ان تكون هذه الحركة بوسطٍ واما في الحركة الغير المتصلة فان تحرَّكَ جزءٌ ليتحركَ كما ان الوحدة جزءٌ للعدد فاذاً تعاقب الامكنة المختلفة ولو بغير وسط يقوّم هذه الحركة

الفصلُ الثالثُ
هل حركة الملاك آنية

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان حركة الملاك آنيةٌ لانه كلما كانت قدرة المحرك اشد والمتحرك اقل ممانعةً للمحرك كانت الحركة اسرع · وقدرة الملاك

المحرك لنفسه مجاوزة قدرة المحرك لجسمٍ ما مجاوزة لا مناسبة معها · ومناسبة السرعة على حسب قلة الزمان وكل زمان ففيه مناسبة لكل زمان · فاذاً اذا كان جسمٌ ما يتحرك في الزمان فالملاك يتحرك في الآن

٢ وايضاً ان حركة الملاك ابسط من كل حركة جسمانية · وبعض الحركات الجسمانية آنيٌّ كالاضاءة لان شيئاً لا يستضيء تدريجاً كما يتسخن تدريجاً ولأن الشعاع لا يصل الى القريب قبل ان يصل الى البعيد · فأحرى اذن ان تكون حركة الملاك آنية

٣ وايضاً لو كان الملاك يتحرك في زمانٍ من مكان الى مكان فواضح انه في الآن الاخير من ذلك الزمان يكون في المنتهى وفي كل الزمان السابق يكون اما في المكان السابق بغير توسطٍ الذي يُعتبَر كالمبدإ او بعضه في احدهما وبعضه في الآخر ولو كان بعضه في احدهما وبعضه في الآخر لكان متجزئاً وهذا باطل فهو اذاً في كل الزمان السابق يكون في المبدإ فهو اذاً ساكن هناك اذ السكون هو الحصول في مكانٍ واحد في آنين كما مرَّ في الفصل السابق وهكذا يلزم انه ليس يتحرك الاَّ في الآن الأخير من الزمان

لكن يعارض ذلك أن في كل تغير متقدماً ومتأخراً · والمتقدم والمتأخر في الحركة يُعدَّان بحسب الزمان · فاذاً كل حركة فهي في الزمان حتى حركة الملاك لوجود متقدم ومتأخر فيها

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان حركة الملاك المكانية آنيَّة فانهم قالوا ان الملاك متى تحرَّك من مكان الى آخر فهو في كل الزمان السابق موجودٌ في المبدإ وفي الآن الاخير من ذلك الزمان موجودٌ في المنتهى ولا يجب ان يكون بين الطرفين وسطٌ ما كما انه ليس بين الزمان وطرفه وسطٌ ما وما كان بين الآنين من الزمان زمانٌ متوسطٌ قالوا لا يجوز جعل آنٍ اخير كان فيه

في المبدإ كما لا يجوز في الاضاءة وتوليد جوهر النار جعل آن أخير كان فيه الهواء مظلمًا او المادة معرَّاة عن صورة النار بل انما يجوز جعل زمان اخير بحيث يكون في حده النور في الهواء او صورة النار في المادة وبهذا الاعتبار يقال لكل من الاضاءة والتوليد الجوهري حركة آنيَّة — لكن هذا لا محل له هنا وذلك لان من حقيقة السكون ان يكون الساكن على حالةٍ واحدة في آنين متتاليين ولذا في كل آن من الزمان المقدِّر السكون يكون الساكن في اين واحد بعينه اولاً ووسطًا وآخرًا ومن حقيقة الحركة ان لا يكون المتحرك على حالة واحدة في آنين متتاليين ولذا ففي كل آن من الزمان المقدِّر الحركة يكون المتحرك على حالٍ مختلفة فاذًا يجب ان يكون له في الآن الاخير صورة لم تكن له من قبل وهكذا يتضح ان السكون في زمانٍ باسره في شيءٍ كالبياض هو الوجود فيه في كل آن من ذلك الزمان · فاذًا ليس يجوز ان شيئًا يكون في زمان سابق باسره ساكنًا في حدٍّ ثم في الآن الاخير من ذلك الزمان يكون في حدٍّ آخر وهذا جائزٌ في الحركة لان التحرك في زمان باسره ليس وجودًا على حالة واحدة في كل آنٍ منه فاذًا جميع هذه التغيرات الآنية حدودٌ للحركة المتصلة كما ان التوليد حدٌّ لتغير المادة والاضاءة حدٌّ لحركة الجسم المضيء المكانية · وحركة الملاك المكانية ليست حدًا لحركة اخرى متصلة بل مستقلة بنفسها عن كل حركة اخرى · فاذًا ليس يجوز ان يقال انه يكون في الزمان كله في مكان وفي الآن الاخير في مكان آخر بل لا بد من جعل آن اخير كان فيه في المكان السابق · وحيثما وجدت آنات كثيرة متعاقبة وجد بالضرورة الزمان اذ ليس الزمان شيئًا سوى عدّ المتقدم والمتأخر في الحركة · فبقي اذًا ان حركة الملاك تكون في الزمان فاما في الزمان المتصل ان كانت متصلة او في الزمان المنفصل ان كانت منفصلة لجواز الامرين فيها كما مر في ف ١ لان اتصال الزمان ناشئ عن اتصال الحركة كما في الطبيعيات ك ٤ م ٩٩ · غير ان هذا الزمان متصلاً او منفصلاً مغايرٌ للزمان

المقدّر لحركة السماء والمتقدرة به جميع الجسمانيات الحاصل تغيرها عن حركة السماء لان حركة الملاك لا تتوقف على حركة السماء

اذًا اجيب على الاول بانه اذا لم يكن زمان حركة الملاك متصلاً بل كان تعاقباً في الآنات فليس فيه مناسبة للزمان المقدّر لحركة الجسمانيات الذي هو متصلٌ لتغايرهما في الماهية واما اذا كان متصلاً فله مناسبة لا بسبب تناسب المحرك والمتحرك بل بسبب تناسب الاجحام التي فيها الحركة ولذا ليست سرعة حركة الملاك بحسب مبلغ قدرته بل بحسب تعيين ارادته

وعلى الثاني بان الاضاءة حدٌّ للحركة واستحالةٌ لا حركةٌ مكانية حتى يتصور ان النور يتحرك الى القريب قبل ان يتحرك الى البعيد · وحركة الملاك مكانية وليست حدًّا للحركة · فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الزمان المتصل وزمان حركة الملاك يجوز ان يكون غير متصل وهكذا يقدر الملاك ان يكون آناً في مكانٍ وآناً آخر في مكان آخر من دون توسط زمان ما · واما اذا كان زمان حركة الملاك متصلاً فالملاك في كل الزمان السابق على الآن الاخير يتغير بامكنة غير متناهية كما مرّ بيانه في الفصل السابق ومع ذلك فيكون بعضه في احد الامكنة المتصلة وبعضه في الآخر لا لان جوهره متجزئ بل لان قدرته تتعلق بجزء المكان الاول وجزء المكان الثاني كما مرّ ايضاً في ف ١

المبحث الرابع والخمسون

في علم الملائكة — وفيه خمسة فصول

بعد اذ بحثنا في ما يتعلق بجوهر الملاك يجب التخطي الى البحث في علمه وقد جعلناه على

اربعة اقسام فنبحث اولاً في ما يتعلق بقوة الملاك الداركة . وثانياً في ما يتعلق بواسطة علمه . وثالثاً في الاشياء التي يعلمها . ورابعاً في كيفية علمه لها . اما الاول فالبحث فيه يدور على خمس مسائل — ١ هل تعقل الملاك هو عين جوهره — ٢ هل وجوده عين تعقله — ٣ هل جوهره عين قوته الداركة — ٤ هل يوجد في الملائكة عقل فعالٌ وعقل هيولاني — ٥ هل يوجد فيهم قوة داركة غير العقل

الفصلُ الاولُ

هل تعقلُ الملاك هو عين جوهره

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان تعقُّلَ الملاك هو عين جوهره لان الملاك اعلى وابسط من عقل النفس الفعَّال . وجوهر العقل الفعَّال هو عين فعله كما قال الفيلسوف والشارح في كتاب النفس ٣ م ١٩ . فاذاً جوهر الملاك احرى بان يكون عين فعله الذي هو التعقل

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ١٢ م ٢٩ «ان فعل العقل حيوةٌ» ولكون الحياة هي وجود الاحياء كما في كتاب النفس ٢ م ٣٧ يظهر ان الحياة هي الماهية . فاذاً فعل العقل هو نفس ماهية الملاك المتعقل

٣ وايضاً متى اتحد الطرفان لم تكن الواسطة مغايرة لهما لان احد الطرفين ابعد عن الآخر من الواسطة . ولا مغايرة في الملاك بين العقل والمعقول ولو من حيث يعقل ذاتهُ على الاقل . فاذاً التعقل الذي هو واسطة بين العقل والمعقول هو نفس جوهر الملاك المتعقل

لكن يعارض ذلك ان أثر الشيء اشدُّ مغايرةً لجوهره من وجوده . وليس وجود شيء من المخلوقات نفس جوهره فان هذا خاص بالله فقط كما يتضح مما مر في مب ٣ ف٤ ومب ٤٤ ف١ . فاذاً ليس أثر الملاك او مخلوقٍ آخر نفس جوهره

والجواب ان يقال يستحيل ان يكون أثر الملاك او اي مخلوق آخر نفس جوهره لان الأثر هو بالحصر وجود القوة بالفعل كما ان الوجود هو كونُ الجوهر او الماهية

بالفعل . وما ليس فعلاً محضاً بل يخالطه شيء بالقوة فيستحيل ان يكون نفس وجوده بالفعل لان الوجود بالفعل منافٍ للوجود بالقوة والله وحده فعلٌ محضٌ فالله اذن وحده جوهرُهُ نفسُ وجودِهِ ونفسُ تأثيرِهِ . وايضاً فلو كان تعقل الملاك هو نفس جوهره لكان تعقله قائماً بنفسه والتعقل القائم بنفسه لا يمكن ان يكون الا واحداً كما هو شأن كل مجردٍ قائمٍ بنفسه فيلزم ان جوهر احد الملائكة لا يمتاز لا عن جوهر الله لانه عين التعقل القائم بنفسه ولا عن جوهر ملاك آخر . وايضاً فلو كان الملاك نفس تعقله لامتنع التفاوت في كمال التعقل لان ذلك انما يحصل عن تفاوت المشاركة في التعقل

اذاً اجيب على الاول بانه متى قيل العقل الفعال هو نفس أثرِهِ فليس المراد كونه كذلك بالذات بل بالمقارنة اي انه متى وجد جوهره بالفعل فحال وجوده في نفسه يقارنه الأثر بخلاف العقل الهيولاني الذي لا يصدر عنه آثارٌ الا بعد خروجه الى الفعل

وعلى الثاني بان ليس نسبة الحيوة الى ان يحيا كنسبة الذات الى ان يوجد بل كنسبة الركض الى ان يركض اللذين يدل احدهما على الفعل بالمواطأة والآخر بالاشتقاق . فاذاً ليس يلزم من كون ان يحيا هو عين ان يوجد ان الحياة هي عين الذات وان اطلقت احياناً على الذات كقول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٩ « الذاكرة والعقل والارادة ذاتٌ واحدةٌ وحياةٌ واحدة » وهي ليست كذلك في قول الفيلسوف ان فعل العقل حيوةٌ

وعلى الثالث بان الفعل المتعدي الى خارجٍ متوسطٌ حقيقةً بين الفاعل والمنفعل واما الفعل المستقر في نفس الفاعل فليس بمتوسطٍ بينهما حقيقةً بل بحسب ظاهر الكلام فقط ولكنه لاحقٌ حقيقةً لاتحادهما لانه من طريق اتحاد المعقول والعاقل يحصل التعقل على انه مفعولٌ مغايرٌ لكليهما

الفصلُ الثَّاني

هل تعقل الملاك هو عين وجوده

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان تعقل الملاك هو عين وجوده لان حياة الموجودات الحية هي عين وجودها كما في كتاب النفس ٢م٣٧٠ والتعقل ضربٌ من الحيوة كما قيل هناك. فاذاً تعقل الملاك هو عين وجوده

٢ وايضاً ان نسبة المعلول الى المعلول كنسبة العلة الى العلة. والصورة التي بها يوجد الملاك هي عين الصورة التي بها يعقل ذاته على الاقل. فاذاً تعقله هو عين وجوده

لكن يعارض ذلك ان تعقل الملاك هو حركته كما يتضح من ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب٤. والوجود ليس هو الحركة. فاذاً ليس وجود الملاك هو عين تعقله

والجواب ان يقال ليس أثر الملاك ولا أثر غيره من المخلوقات هو عين وجوده. لان الأثر على ضربين كما في الالهيات ٩م١٦ ما يتعدى الى شيءٍ خارجٍ مؤثراً فيه كالاحراق والقطع وما لا يتعدى بل يبقى مستقراً في نفس المؤثر كالشعور والتعقل والارادة فان هذا الأثر لا يتغير به شيءٌ خارجٌ بل ينقضي كله في نفس المؤثر. فالأثر الاول واضحٌ انه لا يجوز ان يكون عين وجود المؤثر فان وجود المؤثر امرٌ باطنٌ له والأثر المتعدي صدورٌ الى المتأثر من المؤثر. والأثر الثاني من حقيقته ان يكون غير متناهٍ مطلقاً او من وجهٍ اما مطلقاً فكالتعقل الذي موضوعه الحق والارادة التي موضوعها الخير المساوق كلٌّ منهما للوجود ولذا فالتعقل والارادة باعتبارها في انفسهما يتناولان جميع الاشياء وكل منهما يقبل النوع من موضوعه واما من وجهٍ فكالشعور الذي يعم جميع المحسوسات كعموم البصر لجميع المرئيات. ووجود كل خليقة محدودٌ الى واحدٍ في الجنس والنوع ووجود الله وحده

غير متناهٍ مطلقاً ومحيط بجميع الاشياء كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ فاذاً وجود الله وحده هو عين تعقله وعين ارادته

اذاً اجيب على الاول بان الحياة قد تطلق ويراد بها وجود الحي وقد تطلق ويراد بها فعل الحيوة اي الذي به يُستدَلُّ على ان شيئاً حيٌّ وعلى هذا يُحمَل قول الفيلسوف في المحل المذكور ان التعقل ضربٌ من الحيوة لان غرضه هناك تفصيل درجات مختلفة للاحياء بحسب اختلاف افعال الحيوة

وعلى الثاني بان ماهية الملاك هي حقيقة وجوده كله لا حقيقة تعقله اذ ليس في قدرته ان يعقل جميع الاشياء بماهيته ولذا فنسبتها الى وجوده انما هي باعتبار خصوصيتها من حيث هي هذه واما نسبتها الى تعقله فباعتبار موضوعٍ اعم وهو الحق او الموجود وبذلك يتضح ان الصورة وان كانت واحدةً ليست مع ذلك مبدأً للوجود والتعقل باعتبارٍ واحد · فاذاً ليس يلزم ان وجود الملاك هو عين تعقله

الفصلُ الثّالث

هل قوة الملاك العقلية هي عين ذاته

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان قوة الملاك العقلية ليست مغايرة لذاته لان الذهن والعقل اسمان للقوة العقلية · وقد سمى ديونيسيوس الملائكة عقولاً واذهاناً في مواضع كثيرة من كتبه · فالملاك اذاً عين قوته العقلية

٢ وايضاً لو كانت قوة الملاك العقلية شيئاً مغايراً لذاته لوجب كونها عرضاً لان عرض الشيء عندنا ما كان خارجاً عن ذاته · والصورة البسيطة لا يمكن ان تكون محلاً كما قال بويسيوس في كتاب الثالوث فيلزم ان لا يكون الملاك صورةً بسيطةً وهذا خلاف ما مرَّ في مب ٥٠ ف ١ و ٢

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ « ان الله خلق الطبيعة الملكية قريبةً اليه والهيولى الأُولى قريبةً من العدم » ومن ذلك يظهر ان الملاك ابسط

من الهيولى الأُولى لكونه اقرب الى الله · والهيولى الأُولى هي عين قوتها · فالملاك اذن احرى بان يكون عين قوته العقلية

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية ب ٢ «الملائكة يقسمون الى جوهر وقوة وفعل» · فاذًا الجوهر والقوة والفعل امورٌ متغايرة فيهم

والجواب ان يقال ان القوة الفاعلة ليست عين الذات لا في الملاك ولا في غيره من المخلوقات · وتحقيق ذلك انه لما كانت القوة تقال بالقياس الى الفعل وجب ان يكون اختلاف القوى بحسب اختلاف الافعال ولذا يقال ان بازاء كل فعل خاص قوةً خاصةً · وذات كل مخلوقٍ مغايرةٌ لوجوده ومنتسبة اليه نسبة القوة الى الفعل كما يتضح مما مرَّ في ف ١ و ٢ ومب ٣ ف ٤ · والفعل الذي تقاس اليه القوة الفاعلة هو الأثر وليس التعقل نفس الوجود في الملاك ولا أثر آخر فيه او في اي مخلوق آخر هو عين وجوده · فاذًا ليست ذات الملاك عين قوته العاقلة ولا ذات مخلوقٍ ما هي عين قوته الفاعلة

اذًا اجيب على الاول بان الملاك يقال له عقل وذهن لان ادراكه كله عقلي واما ادراك النفس فبعضه عقليٌّ وبعضه حسيٌّ

وعلى الثاني بان الصورة البسيطة التي هي فعلٌ محضٌ لا يمكن ان تكون محلاً لعرضٍ من الاعراض لان نسبة المحلّ الى العرض كنسبة القوة الى الفعل وهذه الصورة هي الله وحده وعليها كلام بويسيوس في المحل المُورَد · واما الصورة البسيطة التي ليست نفس وجودها بل هي بالقياس اليه كالقوة بالقياس الى الفعل فيمكن ان تكون محلاً للعرض وخصوصاً العرض اللاحق للنوع لان هذا العرض يرجع الى الصورة واما العرض الشخصي الذي ليس يلحق النوع باسره فلاحقٌ للمادة التي هي مبدأ التشخص وهذه الصورة البسيطة هي الملاك

وعلى الثالث بان قوة المادة هي الى الوجود الجوهري بخلاف القوة الفاعلة فانها

الى الوجود العرضي فليس حكمهما واحداً

الفصل الرابع

هل يوجد في الملاك عقل فعال وعقل هيولاني

يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر انه يوجد في الملاك عقل فعال وعقل هيولاني فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣م١٧ « كما ان في كل طبيعة شيئاً به يمكن انفعال جميع الاشياء وشيئاً به يمكن فعل جميع الاشياء كذلك في النفس ايضاً » والملاك طبيعة من الطبائع · ففيه اذن عقل فعال وعقل هيولاني

٢ وايضاً ان القبول خاص بالعقل الهيولاني والاشراق خاص بالعقل الفعال كما يتضح من كتاب النفس ٣م٢و٣و١٨ · والملاك يقبل الاشراق من الاعلى ويشرق على الادنى · ففيه اذن عقل فعال وهيولاني

لكن يعارض ذلك ان وجود العقل الفعال والهيولاني فينا هو بالقياس الى الصور الخيالية التي نسبتها الى العقل الهيولاني كنسبة الالوان الى البصر ونسبتها الى العقل الفعال كنسبة الالوان الى النور كما يتضح من كتاب النفس ٣ م ١٨ والملاك ليس فيه شيء من ذلك · فاذاً ليس فيه عقل فعال وهيولاني

والجواب ان يقال ان ضرورة اثبات العقل الهيولاني فينا انما هي لكوننا نوجد احياناً عاقلين بالقوة لا بالفعل فكان لا بد هناك من وجود قدرة بالقوة الى المعقولات قبل تعقلها ولكنها تخرج الى الفعل متى صارت عالمة وتزداد خروجاً اليه متى صارت متدبرة وهذه القدرة يقال لها العقل الهيولاني · وضرورة اثبات العقل الفعال فينا انما هي لان طبائع الماديات التي نتعقلها ليست في الخارج معراة عن المادة ومعقولة بالفعل بل انما هي في الخارج معقولة بالقوة فقط فكان لا بد من وجود قدرة تجعلها معقولة بالفعل وهذه القدرة عندنا يقال لها العقل الفعال · وكلا هاتين الضرورتين مفقود في الملائكة فلا هم عاقلون احياناً بالقوة فقط بالقياس

الى ما يعقلونه طبعاً ولا معقولاتهم معقولةٌ بالقوة بل بالفعل لانهم يعقلون اولاً وبالاصالة الاشياء المعرّاة عن المادة كما سياتي بيانه في المبحث التالي ف ١ فلا يجوز ان يكون فيهم عقلٌ فعّالٌ وهيولانيٌّ الا بالاشتراك

اذاً اجيب على الاول بان مراد الفيلسوف ان ذينك الامرين موجودان في كل طبيعة يحدث فيها التولد او الانفعال كما هو واضحٌ من كلامه · والعلم ليس يتولد في الملاك بل هو حاصل له طبعاً · فاذاً ليس يجب اثبات فعّالٍ وهيولانيٍّ فيه

وعلى الثاني بان من شأن العقل الفعال ان يشرق لا على عاقلٍ آخر بل على المعقولات بالقوة من حيث يجعلها بالتجريد معقولاتٍ بالفعل ومن شأن العقل الهيولاني ان يكون بالقوة بالنظر الى المدارك الطبيعية وقد يخرج احياناً الى الفعل فاذاً ليس اشراق الملاك على الملاك مختصاً بحقيقة العقل الفعال ولا استنارته في الاسرار الفائقة الطبيعة التي قد يكون احياناً بالقوة الى ادراكها مختصةٌ بحقيقة العقل الهيولاني واذا ارادمريدٌ ان يسمي ذلك عقلاً فعالاً وعقلاً هيولانياً كان ذلك على سبيل التسمية بالاشتراك ولا مشاحةَ في الاسماء

الفصلُ الخامسُ

هل يوجد في الملائكة معرفةٌ عقلية فقط

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس في الملائكة معرفةٌ عقلية فقط فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٨ ب ٦ ان في الملائكة حيوةً تعقل وتحس ففيهم اذن قوةٌ حسية

٢ وايضاً قال ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم ١ ب ١٢ « ان الملائكة يعرفون اموراً كثيرة بالتجربة » والتجربة تحصل بتكرار التذكر كما في الالهيات ١ ب ١ ففيهم اذن قوةٌ متذكرة ايضاً

٣ وايضاً قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤ ان في الشياطين

خيالاً عاتياً · والخيال راجع الى القوة المتوهمة · فاذاً يوجد قوة متوهمة في الشياطين وكذا في الملائكة بجامع الحجة لاتحادهم مع الشياطين في الطبيعة

لكن يعارض ذلك قول غريغور يوس في خط في الصعود « ان الانسان يشارك الحيوانات العجم في الحس والملائكة في التعقل»

والجواب ان يقال ان لنفسنا قوى تحصل آثارها بآلات جسمانية وهذه القوى افعال لبعض جوارح البدن كالبصر في العين والسمع في الاذن وقوى لاتحصل آثارها بآلات جسمانية كالعقل والارادة وهذه ليست افعالاً لبعض جوارح البدن والملائكة ليسوا متصلين طبعاً بابدان · فاذاً ليس يمكن ان يكون لهم من القوى النفسانية سوى العقل والارادة وهذا قد اثبته ايضاً الشارح بقوله في الالهيات ١٢ « ان الجواهر المفارقة تنقسم الى عقل وارادة » · وترتيب العالم يقتضي ان تكون الخليقة العقلية العالية عقلية من كل جهة لا بحسب جزء فقط كنفسنا ولهذا ايضاً يقال للملائكة عقول واذهان كما مرّ قريباً في ف٣ — وما اعترض به على ذلك يمكن الجواب عليه من وجهين الاول ان الكلام في تلك النصوص الموردة انما هو بحسب مذهب المثبتين للملائكة والشياطين ابداناً متصلين بها طبعاً · وكثيراً ما اورد اوغسطينوس هذا المذهب في كتبه وان لم يقصد الاخذ به فقد قال في مدينة الله ك ٢١ ب ١٠ « لا ينبغي كثرة الاشتغال في هذا المطلب » والثاني ان هذه النصوص ونظائرها يجوز حملها على ضرب من التشبيه لانه لما كان الحس يدرك على نحو ما المحسوس الخاص جرى اصطلاح المتكلمين على ان يقال ايضاً عندما يدرك عقلنا شيئاً على نحو ما انا نحس به ومن هنا ايضاً يقال للحكم في اللاتينية sententia (وهو مشتق عندهم من sentire اي حسّ وشعَر) · واما التجربة فيجوز اتصاف الملائكة بها على سبيل المشابهة في المدارك لا في القوة الداركة لان التجربة انما تحصل لنا متى ادركنا الجزئيات بواسطة الحس · والملائكة يدركون الجزئيات كما سياتي

بيانه قريباً في مب ٥٧ ف ٢ لكن لا بواسطة الحس · واما المتذكرة فيجوز اثباتها في الملائكة بناءً على جعل اوغسطينوس لها من جهة العقل كما في كتاب الثالوث ١٠ وان لم يجر ذلك على انها جزءٌ للنفس الحساسة · وكذا يقال ان الخيال العاتي يُجعَل في الشياطين لما انهم يعتبرون الخير الحق في العمل اعتباراً كاذباً والاغترار انما يعرض لنا بالحقيقة من جهة الخيال لاعتبارنا به احياناً صور الاشياء كالاشياء انفسها كما يتضح في النائمين والمجانين

المبحثُ الخامسُ والخمسونَ

في واسطة العلم الملكي — وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في واسطة العلم الملكي والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ في ان الملائكة هل يعلمون جميع الاشياء بجوهرهم او بمُثُلٍ — ٢ في انهم اذا كانوا يعلمون بمُثُلٍ هل يعلمون بمُثُلٍ غريزية او مستفادة من الاشياء — ٣ في ان الملائكة الاعلينَ هل يعلمون بمُثُلٍ اعمّ من مُثُل الملائكة الادنينَ

الفصلُ الاوّلُ

في ان الملائكة هل يعلمون جميع الاشياء بجوهرهم

يُتخطّى الى الاوّل بان يقال: يظهر ان الملائكة يعلمون جميع الاشياء بجوهرهم فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ « الملائكة يعلمون ما في الارض بحسب طبيعة عقلهم » · وطبيعة الملاك هي عين ذاته · فاذاً الملاك يعلم الاشياء بذاته

٢ وايضاً ما كان مجرداً عن المادة فالعقل فيه نفس المعقول كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ١٢ وفي النفس ك ٣ · والمعقول هو نفس العاقل باعتبار ما يُعقَل به · فاذاً ما يُعقَل به هو في المجردات عن المادة كالملائكة نفس جوهر العاقل

٣ وايضاً كل ما في آخر فهو فيه على حسب حال ذلك الآخر وطبيعة الملاك عقلية فاذاً كل ما يوجد فيه فهو موجودٌ فيه وجوداً معقولاً · وجميع الاشياء موجودةٌ فيه فان الموجودات السافلة موجودةٌ في العالية وجوداً ذاتياً والعالية موجودة في السافلة بالمشاركة ولهذا قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ « الله يجمع الكل في الكل » يعني جميع الاشياء في جميع الاشياء · فاذاً الملاك يعلم جميع الاشياء في جوهره

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الباب المتقدم ذكره « الملائكة يستنيرون بحقائق الاشياء » · فاذاً انما يعلمون بحقائق الاشياء لا بجوهرهم

والجواب ان يقال ان ما به يَعقل العقل فنسبته الى العقل العاقل نسبة صورته لان الصورة هي ما به يفعل الفاعل ولا بد لاستكمال القوة بالصورة على وجه التمام ان يكون جميع ما تتناوله القوة مندرجاً تحت الصورة ولذا كانت الصورة في الفاسدات لا تكمل قوة المادة تكميلاً تاماً لان قوة المادة تتناول اكثر مما يندرج في هذه الصورة او تلك · وقوة الملاك العقلية تعمّ بعلمها جميع الاشياء لان موضوع العقل هو مطلق الموجود او الحق · وليست ذات الملاك مستجمعةً لجميع الاشياء لكونها ذاتاً محدودة الى جنس ونوع بل استجماع جميع الاشياء على وجه الاطلاق استجماعاً كاملاً خاص بالذات الالهية الغير المتناهية ولذا كان الله وحده يعلم جميع الاشياء بذاته واما الملاك فليس له ان يعلم جميع الاشياء بذاته بل لا بد لعلمه الاشياء من استكمال عقله ببعض المُثُل

اذاً اجيب على الاول بان الباء في قوله الملاك يعلم الاشياء بحسب طبيعته ليس المراد بها الدلالة على واسطة العلم التي هي شبه المعلوم بل على القوة الدراكة الملائمة للملاك بحسب طبيعته

وعلى الثاني بانه كما ان الحس بالفعل هو المحسوس بالفعل كما في كتاب النفس ٢

ليس لان القوة الحسية هي نفس الشبه المحسوس الذي في الحس بل لانه يحصل عنهما جميعاً واحد حصولهُ عن الفعل والقوة كذلك يقال ان العقل بالفعل هو المعقول بالفعل ليس لان جوهر العقل هو نفس الشبه الذي به يعقل بل لان ذلك الشبه هو صورته · وما يقال من ان ما كان مجرداً عن المادة فالعقل فيه نفس المعقول هو نفس القول بان العقل بالفعل هو المعقول بالفعل اذ انما يكون شيء معقولاً بالفعل من طريق انه مجرد عن المادة

وعلى الثالث بان ما تحت الملاك وما فوقه موجودان في جوهره نوعاً من الوجود لا وجوداً كاملاً ولا باعتبار حقيقتهما الخاصة لان ذات الملاك لما كانت متناهية كانت بحسب حقيقتها الخاصة ممتازة عما سواها بل باعتبار حقيقةٍ ما عامة · واما في ذات الله فجميع الاشياء موجودة وجوداً كاملاً وبحسب حقائقها الخاصة وجودها في القوة الفاعلة الأُولى والكلية التي عنها يصدر كل ما في كل شيء خاصاً او عاماً ولذا كان الله يعلم بذاته جميع الاشياء بالعلم الخاص بخلاف الملاك فانه ليس يعلمها الا بالعلم العام فقط

الفصلُ الثاني

في ان الملائكة هل يعقلون بمُثُلٍ مستفادة من الاشياء

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملائكة يعقلون بمُثُلٍ مستفادة من الاشياء لان كل ما يُعقَل فانما يعقل بحصول شبهٍ ما له في العاقل · والشبه الحاصل لشيء في شيء آخر يحصل في ذلك الآخر اما بطريق المثال فيكون علة للشيء او بطريق الصورة فيكون معلولاً له اذ كل علمِ عاقلٍ لا يخلو ان يكون علة للشيء المعقول او معلولاً له · وعلم الملاك ليس علة للاشياء الطبيعية بل انما علتها العلم الالهي وحده فاذاً يجب ان تكون جميع الاشباح التي بها يعقل العقلُ الملكي مستفادة من الاشياء

٢ وايضاً ان النور الملكي هو اقوى من نور العقل الفعّال في النفس · ونور العقل

الفعال ينتزع الصور المعقولة من الخيالات · فاذاً نور العقل الملكي يقدر ان ينتزع الصور ايضاً من المحسوسات فلا يكون مانع من القول بان الملاك يعقل بالصور المستفادة من الاشياء

٣ وايضاً ان نسبة الصور الحاصلة في العقل الى الحاضر والبعيد شرعٌ ما لم تكن مستفادة من المحسوسات فلو كان الملاك لا يعقل بالصور المستفادة من الاشياء لكان علمه بالنسبة الى القريب والبعيد شرعاً فلا يكون في حركته المكانية فائدة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٧« ليس يجمع الملائكة المعرفة الالهية من المتجزئات او من الحواس »

والجواب ان يقال ان المُثل التي بها يتعقل الملائكة ليست مستفادة من الاشياء بل غريزية لهم لان التمايز والترتب بين الجواهر الروحانية يجب تعقله على حسب تمايز الجسمانيات وترتبها · والاجرام العالية لها من طباعها قوة مستكملة بالصورة كل الاستكمال واما في الاجرام السافلة فلا تستكمل قوة المادة بالصورة كل الاستكمال بل تقبل من فاعلٍ ما تارةً هذه الصورة وتارةً تلك · فكذا الجواهر العقلية السافلة اي النفوس البشرية لها قوة عقلية غير كاملة بالطبع بل تستكمل فيها تدريجاً بقبولها المُثل المعقولة من الاشياء واما القوة العقلية في الجواهر الروحانية العالية اي في الملائكة فهي كاملة طبعاً بالمُثل المعقولة الغريزية من حيث هي حاصلة على مُثل معقولة غريزية لادراك جميع ما ادراكه مقدورٌ لها بقوة طبعها وهذا واضحٌ ايضاً من طريقة وجود هذه الجواهر لان وجود الجواهر الروحانية السافلة اي النفوس مقارن للجسم من حيث انها صور للاجسام فكان من شأنها بحسب طريقة وجودها ان تستفيد كمالها العقلي من الاجسام و بالاجسام والا لم يكن في اتصالها بالابدان فائدة · واما الجواهر العالية اي الملائكة فهي مفارقةٌ للاجسام بالكلية ولها وجودٌ مستقلٌ عقلي مجرّدٌ عن المادة ولذا فهي تدرك كما لها

العقلي بالفيض العقلي الذي به قبلت من الله صور المعلومات مع الطبيعة العقلية وعلى هذا قال اوغسطينوس في شرح تك ٢ب ٨ ان «سائر ما دون الملائكة يصدر بحيث يحصل اولاً في علم الخليقة الناطقة ثم في جنسه»

اذاً اجيب على الاول بان اشباه المخلوقات حاصلة في عقل الملاك ولكنها ليست مستفادة من المخلوقات بل من الله الذي هو علة المخلوقات واول من توجد فيه اشباه الاشياء وعلى هذا قال اوغسطينوس في الكتاب والباب المذكورين» كما ان الحقيقة التي بها تُبدَع الخليقة موجودة في كلمة الله قبل وجود الخليقة المُبدَعة كذلك معرفة هذه الحقيقة تحصل اولاً في الخليقة العقلية ثم تحصل بعد ذلك هُويَّة الخليقة »

وعلى الثاني بانه ليس يُنتقَل من احد الطرفين الى الآخر الا بوسط . ووجود الصورة في الواهمة المجرد عن المادة لا عن العلائق المادية وسطٌ بين وجود الصورة التي في المادة ووجود الصورة الحاصلة في العقل بالتجريد عن المادة وعن العلائق المادية . فاذاً العقل الملكي بالغةً ما بلغت قدرته لا يقدر ان يحيل الصور المادية الى الوجود العقلي ما لم يحلها قبل ذلك الى وجود الصور الموهومة وهذا محال لخلوه عن الوهم كما اسلفنا في المبحث السابق ف ٥ . وايضاً فهب انه يقوى على انتزاع الصور العقلية من الاشياء المادية فهو مع ذلك ليس ينتزعها لعدم افتقاره اليها لانه حاصل على الصور العقلية الغريزية

وعلى الثالث بان علم الملاك له نسبة واحدة الى البعيد والقريب بحسب المكان ولكن ليس ذلك مخرجاً للفائدة عن حركته المكانية فهو ليس يتحرك بحسب المكان لاكتساب العلم بل لفعل شيء في المكان

الفصلُ الثالثُ

في ان الملائكة الاعلينَ هل يعقلون بمُثلٍ اعمّ من مُثل الملائكة الادنين

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملائكة الاعلين لا يعقلون بمُثلٍ اعم من مُثل الملائكة الأَدنين لان العام او الكلي هو ما يُنتزَع من الجزئيات في ما يظهر والملائكة لا يعقلون بالمُثل المنتزعة من الاشياء · فاذاً ليس يجوز ان يقال ان مُثُل العقل الملكي هي اعمُّ او اخصُّ

٢ وايضاً ما يُعرَف بالخصوص فهو اتم معرفةً مما يُعرَف بالعموم لان معرفة شيءٍ بالعموم هي على نحوٍ ما واسطةٌ بين القوة والفعل فلو كان الملائكة الاعلون يعلمون بصورٍ اعم من صور الملائكة الادنين للزم ان يكون الملائكة الاعلون اقل كمالاً في علمهم من الملائكة الادنين وهذا باطلٌ

٣ وايضاً ان واحداً بعينه لا يمكن ان يكون حقيقةً خاصةً لكثير · ولو كان الملاك الاعلى يعلم بصورةٍ واحدةٍ عامة اموراً مختلفة لا يعلمها الملاك الادنى الا بصور متكثرة خاصة لكان الملاك الاعلى يستعمل صورةً واحدةً عامة لمعرفة امورٍ مختلفة فلا يقدر ان يعلم كلاً منها بالعلم الخاص وهذا باطلٌ في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١٢ «ان الملائكة الاعلين يشتركون في العلم باعم مما يشترك فيه الملائكة الادنون» وفي كتاب العلل قض ١٠ «الملائكة الاعلون عندهم صورٌ اعمّ»

والجواب ان يقال انما يكون بعض الاشياء اعلى من طريق انها اقرب الى الواحد الاول الذي هو الله واشبه به · وتمام المعرفة العقلية في الله مندرجٌ كله في واحد وهو الذات الالهية التي بها يعلم الله جميع الاشياء وهذا التمام العقلي يوجد في المخلوقات العقلية على حال ادنى واقل بساطةً فاذاً يلزم ان الاشياء التي يعلمها الله بواحد تعلمه العقول السفلى بكثير وكلما كان العقل أسفل كان ما يعلم به اكثر · وعلى

هذا فكلما كان الملاك اعلى يقوى على ادراك عموم المعقولات بمثل اقل ولهذا وجب ان تكون صوره اعمّ اي متناولةً كلٌّ منها اموراً اكثر ويمكن ملاحظة ذلك بمثال يقرّبه فان من الناس من لا يقدرون ان لا يدركوا حقيقةً عقليةً ما لم تبين لهم على وجه التفصيل بالاستقراء وذلك بسبب ضعف عقولهم ومنهم من هم اذكى عقلاً فيقدرون ان يدركوا كثيراً من قليل

اذاً اجيب على الاول بانهُ انما يعرض للكلي ان يُنتزَع من الجزئيات من حيث ان العقل المدرك له يستفيد المعرفة من الاشياء فاذا كان عقلٌ لا يستفيد المعرفة من الاشياء لم يكن الكلي المدرك منهُ منتزعاً من الاشياء بل متقدماً عليها نوعاً من التقدم اي اما بالتقدم العِلّي لحصول الحقائق الكلية للاشياء في كلمة الله او بالتقدم الطبعي في الاقل لحصول الحقائق الكلية للاشياء في العقل الملكي

وعلى الثاني بان معرفة شيء بالعموم تقال على ضربين الاولى من جهة الشيء المعروف بمعنى ان تعرف طبيعة الشيء الكلية فقط وعلى هذا فمعرفة شيء بالعموم هي اقل كمالاً لان من يعرف من الانسان انه حيوان فقط فقد عرفه معرفة ناقصة والثاني من جهة واسطة المعرفة وعلى هذا فمعرفة شيء بالعموم هي اكمل لان العقل الذي يقدر ان يعرف الجزئيات الخاصة بواسطة واحدة كلية هو اكمل من الذي لا يقدر على ذلك

وعلى الثالث بان واحداً بعينه لا يمكن ان يكون حقيقةً خاصة لكثير اذا اريد الحقيقة المساوية اما اذا كانت الحقيقة اعلى فيمكن اعتبار واحد بعينه لحقيقةٍ خاصة وشبهٍ خاص لاشياء مختلفة كما ان في الانسان فطنة كلية بالنظر الى جميع افعال الفضائل ويمكن اعتبارها لحقيقةٍ خاصة وشبهٍ خاص للفطنة الجزئية التي في الاسد بالنظر الى افعال الشجاعة والتي في الثعلب بالنظر الى افعال الاحتراس وقس على ذلك ما بقي . وكذا الذات الالهية تعتبر بسبب علوها حقيقةً خاصة لجميع الجزئيات

الحاصلة فيها فاذًا كل جزئي يشبهها في حقيقته الخاصة وكذا يجب ان يقال في الحقيقة الكلية الحاصلة في عقل الملاك لانها لعلوها يمكن ان يُعرَف بها امورٌ كثيرة معرفة خاصة

المبحثُ السادسُ والخمسونَ

في علم الملائكة بالنظر الى المجردات — وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في علم الملائكة من جهة ما يعلمونه واولاً في معرفة المجردات ثم في معرفة الماديات والبحث في الاول يدور على ثلاث مسائل — ١ هل يعرف الملاك نفسه — ٢ هل يعرف الملائكة احدهم الآخر — ٣ هل يعرف الملاك الله بقوة طبعه

الفصلُ الاوّلُ

هل يعرف الملاك نفسه

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يعرف نفسه فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦ ان « الملائكة يجهلون قُدَرهم » ومعرفة القدرة تتوقف على معرفة الجوهر · فاذًا الملاك لايعرف ذاته

٢ وايضاً ان الملاك جوهرٌ جزئيٌّ والا لما كان يفعل لان الافعال انما هي للجزئيات القائمة بانفسها · وليس شيءٌ من الجزئيات معقولاً · فاذًا يمتنع تعقله · وهكذا لما لم يكن للملاك الا المعرفة العقلية لم يكن ممكنًا للملاكٍ ان يعرف نفسه

٣ وايضاً ان العقل يتحرك من المعقول لان التعقل انفعالٌ ما كما في كتاب النفس ٣ م ١٢ · وليس شيءٌ يتحرك او ينفعل من نفسه كما يتضح في الجسمانيات · فاذًا ليس يقدر الملاك ان يعقل نفسه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك لـ ٢ ب ٨ ان « الملاك يعرف نفسه في مجرَّد تحقيقه (اي ايضاحه الحق) »

والجواب ان يقال ان حكم الموضوع في الفعل الذي يستقر في نفس الفاعل ليس كحكمه في الفعل الذي يتعدى الى شيء خارج كما يتضح مما اسلفناه في مب ٥٤ ف٢ لانه في الفعل المتعدي الى شيء خارج يكون الموضوع الذي يقع عليه الفعل منفصلاً عن الفاعل كانفصال المتسخن عن المسخن والمبنيّ عن الباني واما في الفعل الذي يستقر في نفس الفاعل فلابد لصدور الفعل من اتصال الموضوع بالفاعل كما لا بد لشعور الحس بالفعل من اتصال المحسوس به · والموضوع المتصل بالقوة هو من هذا الفعل كالصورة التي هي مبدأ الفعل في الفواعل الاخر فكما ان الحرارة هي المبدأ الصوري للتسخين في النار كذلك شبح الشيء المُبصَر هو المبدأ الصوري للإبصار في العين · ولكن لا بد من اعتبار ان هذا الشبح للموضوع قد يكون احياناً بالقوة فقط في القوة المدركة وحينئذٍ تكون مدركةً بالقوة فقط ولا بد لادراكها بالفعل من خروجها الى فعل الشبح واذا كان حاصلاً فيها دائماً بالفعل فهي مع ذلك تقدر ان تُدرَك بها من دون تغيرٍ او قبولٍ سابق ومن ذلك يتضح ان التحرك من الموضوع ليس من حقيقة العارف من حيث هو عارف بل من حيث هو عارف بالقوة · ولا فرق في كون الصورة مبدأ الفعل بين كونها احياناً حالّةً او قائمةً بنفسها لان الحرارة لو كانت قائمة بنفسها لما كان تسخينها اقل منه لو كانت حالّةً فهكذا اذًا وان كان شيءٌ في جنس المعقولات بمنزلة صورة معقولة قائمة بنفسها فهو يعقل نفسه · ولما كان الملاك مجرداً عن المادة كان صورةً قائمة بنفسها ولاجل ذلك كان معقولاً بالفعل · فاذًا يلزم انه بصورته التي هي جوهره يعقل نفسه

اذًا اجيب على الاول بان تلك العبارة هي لترجمةٍ قديمة وقد أُصلحت في الترجمة الحديثة حيث يقال « وما عدا ذلك فانهم (يعني الملائكة) قد عرفوا قُدَرهم » وكان يقال مكان ذلك في الترجمة الأُخرى « وهم الى الآن يجهلون قُدَرهم » وان امكن تأويل عبارة الترجمة القديمة ايضاً على معنى ان الملائكة

لا يعرفون قدرتهم كمال معرفة بحسب صدورها عن ترتيب الحكمة الالهية الذي لا يدركه الملائكة

وعلى الثاني بان الجزئيات الجسمانية لا يتعلق بها تعقلنا باعتبار الجزئية بل باعتبار المادة التي هي مبدأ التشخص فيها فاذا كانت بعض الجزئيات قائمة بانفسها الا في مادة كالملائكة فلا مانع ان تكون معقولة بالفعل

وعلى الثالث بان التحرك والانفعال انما يتصف بهما العقل بحسب كونه بالقوة · فاذًا لا محل لهما في العقل الملكي وخصوصاً باعتبار تعقله نفسه · وايضاً ففعل العقل ليس حكمه كحكم الفعل الذي في الجسمانيات المتعدي الى موضوع آخر

الفصل الثاني

هل يعرف احد الملائكة الآخر

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يعرف احد الملائكة الآخر فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ انه لو كان العقل الانساني حاصلاً في نفسه على طبيعة من طبائع المحسوسات لكانت تلك الطبيعة الداخلة فيه مانعة من تجلي ما هو اجنبي عنها فيه كما ان الحدقة ايضاً لو كانت متلونة بلونٍ ما لتعذر عليها رؤية كل لون · والعقل الملكي في معرفة المجردات كالعقل الانساني في معرفة الجسمانيات فاذًا لما كان العقل الملكي حاصلاً في نفسه على طبيعة معينة من تلك الطبائع يظهر انه يتعذر عليه معرفة الطبائع الأُخر

٢ وايضاً في كتاب العلل قض ٨ « كل عقلٍ فانه يعلم ما فوقه من حيث هو معلول له وما دونه من حيث هو علة له » وليس احد الملائكة علةً للآخر · فاذًا ليس يعرف احد الملائكة الآخر

٣ وايضاً ان احد الملائكة لا يقدر ان يعرف بما هيته الآخر لان كل معرفة انما تحصل باعتبار المشابهة · وماهية الملاك العارف ليست مشابهةً لماهية الملاك

المعروف الا في الجنس كما يتضح مما مرّ في مب ٥٠ف ٤ ومب ٥٥ف ١ · فاذًا يلزم على ذلك ان احد الملائكة لا يعرف الآخر بالمعرفة الخاصة بل بالمعرفة العامة فقط وكذا ايضاً لا يجوز ان يقال ان احد الملائكة يعرف الآخر بماهية الملاك المعروف لان ما به يعقل العقل فهو امرٌ داخليٌّ للعقل وليس يدخل في العقل الا الثالوث فقط وايضاً لا يجوز ان يقال ان احد الملائكة يعرف الآخر بشبحٍ لان ذلك الشبح ليس مغايراً للملاك المعقول لتجرد كليهما · فاذًا يظهر انه ليس يمكن ان احد الملائكة يعقل الآخر بوجهٍ من الوجوه

٤ وايضاً لو كان احد الملائكة يعقل الآخر فاما ان يكون ذلك بصورةٍ غريزية فيلزم انه لو ابدع الله الآن ملاكاً جديداً لتعذرت معرفته على الملائكة الموجودين الآن او بصورةٍ مستفادة من الاشياء فيلزم ان الملائكة الاعلين لا يقدرون ان يعرفوا الملائكة الادنين الذين لا يستفيدون شيئاً منهم · فاذًا يظهر انه ليس يعرف احد الملائكة الآخر بوجهٍ من الوجوه

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب العلل قض ٢ « كل عقل فانه يعلم الاشياء التي لا تفسد »

والجواب ان يقال ان الاشياء التي وجدت منذ الازل في كلمة الله قد صدرت عنه على ضربين كما قال اوغسطينوس في كلامه على تك ٢ب٨ احدهما الى العقل الملكي والآخر لكي توجد بانفسها في طبائعها الخاصة فصدرت الى العقل الملكي برسمه تعالى في عقل الملاك اشباه الاشياء التي اصدرها الى الوجود الطبيعي · وكلمة الله لم يكن فيها منذ الازل حقائق الجسمانيات فقط بل حقائق جميع المخلوقات الروحانية ايضاً · فاذًا هكذا قد ارتسم من كلمة الله في كل مخلوقٍ روحانيٍّ جميع حقائق الاشياء الجسمانية والروحانية غير انه قد ارتسم في كل ملاكٍ حقيقة نوعه بحسب الوجود العيني والذهني معاً اي بمعنى انه يقوم بنفسه في طبيعة نوعه ويعقل

ذاته بها واماً حقائق سائر الطبائع الروحانية والجسمانية فانما ارتسمت فيه بحسب الوجود الذهني فقط اي انه بهذه الصور المرتسمة فيه يعرف المخلوقات الجسمانية والروحانية

اذاً اجيب على الاول بان الطبائع الروحانية الملكية متمايزة في رتبةٍ ما كما مر في مب ٥٠ ف٤ فلا تمنع طبيعة ملاك عقله عن معرفة سائر الطبائع الملكية لان طبائع الملائكة الاعلين والادنين مقاربة لطبيعته وليست مختلفة الا بحسب اختلاف درجات الكمال فقط

وعلى الثاني بان اعتبار العلة والمعلول لا دخل له في معرفة احد الملائكة للآخر الا من جهة المشابهة من حيث ان العلة والمعلول متشابهان ولذا فاذا اثبتت بين الملائكة المشابهة دون العلية لا يزال يعرف احدهم الآخر

وعلى الثالث بان الملائكة يعرف احدهم الآخر بشبح الآخر الحاصل في عقل العارف والمغاير للملاك الآخر الذي هو شبهه لا بحسب الوجود المادّي والمجرد بل بحسب الوجود العيني والذهني لان الملاك صورةٌ قائمة بنفسها في الوجود العيني بخلاف شبحه الذي في عقل ملاك آخر فان له هناك وجوداً معقولاً فقط كما ان صورة اللون ايضاً لها في الجدار وجودٌ عينيٌّ واما في الوسط الموصل فلها وجودٌ ذهنيٌّ فقط

وعلى الرابع بان الله قد ابدع كل خليقة على نسبة الكون الذي قضى ان يبدعه فلو قصد ان يبدع ملائكة اكثر وطبائع للاشياء اكثر لكان قد رسم في العقول الملكية اشباحاً معقولةً اكثر كما انه لو كان البنّاء قد شاء ان يصنع بيتاً اعظم لكان قد صنع اساساً اعظم وعلى هذا يكون لزيادة الله في العالم خليقةً وفي الملاك صورةً معقولةً حكمٌ واحدٌ بعينه

الفصلُ الثَّالثُ

هل يقدر الملائكة ان يعرفوا الله بقوة طبعهم

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملائكة لا يقدرون ان يعرفوا الله بقوة طبعهم · فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ا ان « الله موضوعٌ فوق جميع العقول السماوية بقدرة لا يحيط بها علم » ثم قال بعد ذلك «لانه فوق كل جوهرٍ فهو منزَّهٌ عن كل معرفة »

٢ وايضاً ان الله يبعد عن عقل الملاك بعداً غير متناهٍ · والامور البعيدة الى غير النهاية يمتنع الوصول اليها · فاذاً يظهر ان الملاك ليس يقدر بقوته الطبيعية ان يعرف الله

٣ وايضاً في ١ كور ١٣: ١٢ « الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذٍ فوجهاً الى وجهٍ » وهذا يظهر منه ان الله يُعرَف على ضربين احدهما ان يُرَى بذاته و باعتبار هذه المعرفة يقال انه يُرَى وجهاً الى وجهٍ والآخر بحسبما يُرَى في مرآة المخلوقات · فالمعرفة الأولى ليست مقدورة للملاك بطبعه كما مر تحقيقه في مب ١٢ ف ٤ · والرؤية الظلّية لا تليق بالملائكة لانهم لا يستفيدون المعرفة الالهية من المحسوسات كما قال ديونيسوس في الاسماء الالهية ب٧ فاذاً ليس يقدر الملائكة ان يعرفوا الله بقوة طباعهم

لكن يعارض ذلك ان الملائكة اقدر على المعرفة من الناس · والناس يقدرون ان يعرفوا الله بقوة طبعهم كقوله في رو ١: ١٩ « ما يُعلَم من الالهيات هو واضحٌ فيهم » فاذاً اولى ان يقدر الملائكة على ذلك

والجواب ان يقال ان الملائكة يقدرون ان يحصلوا بطباعهم على معرفةٍ ما بالله ولايضاح ذلك يجب اعتبار ان شيئاً يُعرَف على ثلاثة انحاء اولاً بحضور ماهيته عند العارف كما لو رُئي النور في العين وبهذا المعنى قيل في ف ١ ان الملاك يعقل نفسه

وثانياً بحضور شبهه عند القوة المدركة كما يُبصَر الحجر من العين بحصول شبهه فيها ·
وثالثاً بكون شبه الشيء المعروف لا يستفاد ابتداءً من نفس الشيء المعروف
بل من شيء ما قد حصل هو فيه كما ابصر الانسان في المرآة · فالمعرفة الأُولى تشبهها
المعرفة الالهية التي بها يُرى الله بذاته ومعرفة الله على هذا النحو لا يمكن ان تحصل لخليقة
بقوة طبعها كما اسلفنا في مب ١٢ ف ٤ · والمعرفة الثالثة تشبهها المعرفة التي بها نعرف
الله في الطريق بشبهه الحاصل في المخلوقات كقوله في رو ١ : ٢٠ « ان غير منظورات
الله قد أُبصرت اذ أُدرِكت بالمبروآت » ولهذا يقال اننا نرى الله في مرآة · واما
المعرفة التي بها يعرف الملاك الله بقوة طبعه فمتوسطة بين هاتين المعرفتين وتشبه
تلك المعرفة التي بها يُرى الشيء بالصورة المستفادة منه لانه لما كانت صورة الله
مرتسمة في طبيعة الملاك كان الملاك يعرف بماهيته الله من حيث انه شبه الله
ولكنه ليس يرى ذات الله اذ ليس في شبهٍ مخلوقٍ كفاءٌ لتمثيل الذات الالهية ولذا
كانت هذه المعرفة اقرب الى المعرفة الظلّية لان الطبيعة الملكية هي ايضاً مرآة
ممثلة للشبه الالهي

اذاً اجيب على الاول بان كلام ديونيسيوس على معرفة الاحاطة كما هو واضحٌ
من نفس كلامه وهذه ليست مقدورة لعقل مخلوقٍ

وعلى الثاني بان كون عقل الملاك وماهيته بعيدين عن الله بعداً غير متناهٍ
موجبٌ لامتناع احاطته به وعدم رؤيته ذاتهُ بطبعه ولكنه ليس موجباً لعدم معرفته
اياه بوجه من الوجوه لانه كما ان الله بعيد عن الملاك الى غير النهاية كذلك معرفة
الله لنفسه بعيدة الى غير النهاية عن معرفة الملاك له

وعلى الثالث بان معرفة الله الحاصلة للملاك بطبعه متوسطةٌ بين هاتين المعرفتين
ولكنها اقرب الى احداها كما مرَّ في جرم الفصل

المبحث السابع والخمسون

في علم الملائكة بالنظر الى الماديات—وفيه خمسة فصول

ثم يبحث في الماديات التي تعرف من الملائكة و بحث في ذلك يدور على خمس مسائل ١هل يعرف الملائكة طبائع الماديات—٢ هل يعرفون الجزئيات —٣ هل يعرفون المستقبلات—٤ هل يعرفون افكار القلوب —٥ هل يعرفون جميع اسرار النعمة

الفصل الاول

هل يعرف الملائكة الماديات

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الملائكة لا يعرفون الماديات فان المعقول هو كمال العاقل · ويمتنع ان تكون الماديات كمالات للملائكة لانحطاطها عنهم · فاذاً الملائكة لا يعرفون الماديات

٢ وايضاً ان الرؤية العقلية انما تتعلق بما يحصل في النفس بماهيته كما في الشارح على ٢ كور ١٢ · ويمتنع ان تحصل الماديات بماهيتها في نفس الانسان اوعقل الملاك فاذاً ليس يمكن ادراكها بالرؤية العقلية بل انما تُدرَك بالرؤية الوهمية التي تتعلق بصور الاجسام و بالرؤية الحسية التي تتعلق بالاجسام · والملائكة ليس فيهم رؤية وهمية ولا حسية بل عقلية فقط · فاذاً ليس يقدر الملائكة ان يدركوا الماديات

٣ وايضاً ان الماديات ليست معقولة بالفعل بل مُدرَكةً بالحس والوهم المفقودين في الملائكة · فاذاً الملائكة لا يعرفون الماديات

لكن يعارض ذلك ان كل ما هو مقدور للقوة السفلى فهو مقدور للقوة العليا · ومعرفة الماديات مقدورةٌ لعقل الانسان الذي هو ادنى في رتبة الطبيعة من عقل الملاك · فاذاً أَولى ان تكون مقدورة لعقل الملاك

والجواب ان يقال ان من شأن الترتيب الذي في الاشياء ان تكون الموجودات العليا اكمل من السفلى وما يوجد في السفلى على وجه النقصان والجزئية والتكثر

يوجد في العليا على وجه الكمال وعلى نحوٍ من الكلية والبساطة ولذ لما كان الله هو اعلى جميع الاشياء كانت جميع الاشياء موجودة فيه وجودًا سابقًا فائقًا على وجود كل جوهر بحسب نفس وجوده البسيط كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ و ٥ . والملائكة هم اقرب المخلوقات الى الله واشبهها به . فاذًا هم اكثر واكمل اشتراكًا في الخيرية الالهية كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ وعليه فجميع الماديات لها وجود سابقٌ في الملائكة غير ان وجودها فيهم اكثر بساطة وتجردًا من وجودها في انفسها واقل وحدة وكمالاً من وجودها في الله . وكل مايوجد في شيء فانه يوجد فيه على حسب حال ذلك الشيء والملائكة بحسب طبيعتهم موجوداتٌ عقلية . ولذا فكما ان الله يعرف الماديات بماهيته كذلك الملائكة يعرفونها بحصولها فيهم باشباحها المعقولة

اذًا اجيب على الاول بان المعقول هو كمال العاقل باعتبار الشبح المعقول الحاصل له عند العقل وهكذا فالاشباح المعقولة الحاصلة في عقل الملاك هي كمالات العقل الملكي وافعاله "(١)

وعلى الثاني بان الحس ليس يدرك ماهيات الاشياء بل انما يدرك العوارض الخارجية فقط وكذا ليس يدركها الوهم بل انما يدرك اشباه الاجسام فقط وليس يدرك ماهيات الاشياء الا العقل فقط ولذا قيل في كتاب النفس ٣ م ٢٦ ان موضوع العقل هو ما هو الذي ليس يخطئ فيه كما ليس يخطئ الحس في المحسوس الخاص فاذًا ماهيات الماديات تحصل في عقل الانسان او الملاك حصول المعقول في العاقل وليس بحسب وجودها العيني . ومن الاشياء ما يوجد في العقل او في النفس بكلا الوجودين وتتعلق الرؤية العقلية بكليهما

وعلى الثالث بانه لو كان الملاك يستفيد معرفة الماديات من الماديات لوجب ان

١ المراد بالفعل هنا ما يقابل القوة

يجعلها معقولة بالفعل بتجريده اياها ولكنه ليس يستفيد معرفتها من الماديات بل انما يعرفها باشباحها المعقولة بالفعل الغريزية فيه كما ان عقلنا يعرفها بالاشباح التي يجعلها معقولة بالتجريد

الفصلُ الثاني

هل يعرف الملاك الجزئيات

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملاك ليس يعرف الجزئيات فقد قال الفيلسوف في كتاب البرهان ١ م ٢٢ « ان الحس يتعلق بالجزئيات والذهن او العقل يتعلق بالكليات » وليس في الملائكة قوة مدركة سوى العقل كما يتضح مما سلف في مب ٥٤ ف ٥ · فاذًا لا يعرفون الجزئيات

٢ وايضاً كل ادراك فانما هو باحالة العارف الى نوع من مشابهة المعروف · ويظهر ان الملاك ليس يمكن ان يحال بنوعٍ من الانواع الى مشابهة الجزئي من حيث هو جزئي لان الملاك مجرّد كما مرَّ في مب ٥٠ ف ٢ ومبدأ الجزئية هو المادة · فاذًا يتعذر على الملاك معرفة الجزئيات

٣ وايضاً لو علم الملاك الجزئيات فاما ان يكون ذلك بالصور الجزئية او بالصور الكلية · لا جائز ان يكون بالصور الجزئية للزوم حصوله على صورٍ غير متناهية ولا بالصور الكلية · اذ الكلي ليس مبدأً كافياً لادراك الجزئي من حيث هو جزئي لان الجزئيات لا تعرف في الكلي الاَّ بالقوّة · فاذاً ليس يعرف الملاك الجزئيات

لكن يعارض ذلك ان ليس يحرس احدٌ ما ليس يعرفه · والملائكة يحرسون افراد الناس كقوله في مز ٩٠: ١١ اوصى ملئكته بك ليحرسوك الخ · فاذاً الملائكة يعرفون الجزئيات

والجواب ان يقال ان بعضاً نفوا مطلقاً عن الملائكة معرفة الجزئيات لكن هذا اولاً منافٍ للايمان الكاثوليكي الذي يثبت تدبير هذه السافلات بالملائكة كقوله

في عبر١: ١٤ « جميعهم ارواحٌ خادمة » فلو كانوا لا يعرفون الجزئيات لامتنع ان يكون لهم عنايةٌ ما بالاشياء التي تُفعَل في هذا العالم اذ الافعال خاصة بالجزئيات وهذا مردودٌ بقوله في جا ٥: ٥ « لا تقل امام الملاك ليس عنايةٌ » وثانياً هو منافٍ للتعاليم الفلسفية المثبتة كون الملائكة هم محركي الافلاك وانهم يحركونها بالعقل والارادة — ولذا ذهب غيرهم الى ان الملاك يعرف الجزئيات لكن في العلل الكلية التي اليها ترجع جميع المفعولات الجزئية كما في حكم الفلكي بحدوث كسوف مستقبل من احوال الحركات الفلكية لكن هذا القول لا يخلّص مما تقدم لان معرفة الجزئي في العلل الكلية ليست معرفته من حيث هو جزئي اي من حيث خصوصياته الشخصية فان الفلكي الذي يعرف الكسوف المستقبل بعدّ الحركات الفلكية انما يعرفه في الجملة وليس يعرفه من حيث خصوصياته الشخصية ما لم يدركه بالحس. والتدبير والعناية والحركة تتعلق بالجزئيات من حيث خصوصياتها الشخصية — ولذا ينبغي ان يقال كما ان الانسان يعرف بقوى مدركة مختلفة اجناس جميع الاشياء فيعرف بالعقل الكليات والمجرَّدات وبالحس الجزئيات والجسمانيات كذلك الملاك يعرف بقوته العقلية الواحدة كلا الامرين. فان من شأن ترتيب الاشياء انه كلما كان شيءٌ اعلى رتبةً كانت قوته اعظم وحدةً واعمّ تناولاً كما يتضح في الانسان فان الحس المشترك الذي هو اعلى من الحس الخاص وان كان قوة واحدةً يدرك جميع ما تدركه المشاعر الخمسة واموراً اخرى ليس يدركها مشعرٌ من المشاعر كالفرق بين الابيض والحلو وقس على ذلك. فاذاً لما كان الملاك اعلى من الانسان في رتبة الطبيعة فلا يصح ان يقال ان الانسان يدرك بقوةٍ من قواه شيئاً ليس يدركه الملاك بقوته الداركة الواحدة التي هي العقل ولذا قد عدّ ارسطو من المحال ان يجهل الله النزاع الذي نعلمه نحن كما يتضح من كتاب النفس ١ م ٨٠ وكتاب الالهيات ٢ م ١٥ — واما كيفية ادراك عقل الملاك للجزئيات فيمكن اعتبارها من انه كما ان الاشياء تصدر

عن الله لتقوم بانفسها في طبائعها الخاصة كذلك تصدر عنه لتحصل في العلم الملكي ايضاً وواضحٌ ان الله ليس يصدر عنه في الاشياء ما يرجع الى الطبيعة الكلية فقط بل تلك الاشياء التي هي مبادئ التشخص ايضاً ٠ لانه علة جوهر الشيء كله بمادته وصورته ٠ ومعرفته على حسب تسبيبه لان علمه هو علة الشيء كما مر تحقيقه في مب ١٤ ف٨ ٠ فاذاً كما ان الله هو بذاته التي بها يسبب جميع الاشياء شبه جميع الاشياء وبها يعرف جميع الاشياء لا باعتبار الطبائع الكلية فقط بل باعتبار الخصوصية الشخصية ايضاً كذلك الملائكة يعرفون الاشياء بالصور المرتسمة فيهم من الله لا باعتبار الطبيعة الكلية فقط بل باعتبار شخصيتها ايضاً من حيث ان هذه الصور مثالاتٌ متكثرة لتلك الذات الواحدة والبسيطة

اذاً اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف على عقلنا الذي ليس يعقل الاشياء الاّ بالتجريد ٠ وما يجرَّد عن العلائق المادية فانه يصير بهذا التجريد كلياً وهذه الطريقة من التعقل لا تليق بالملائكة كما مر في مب ٥٥ ف٣ ٠ فاذاً ليس حكمهما واحداً

وعلى الثاني بان الملائكة لا تحال بحسب طبيعتها الى شبه الماديات كما يشبه شيءٌ شيئاً آخر بحسب موافقته اياه في الجنس او في النوع او في العرض بل كما يشبه الاعلى الادنى كمشابهة الشمس للنار وعلى هذا النحو ايضاً يكون في الله شبه جميع الاشياء باعتبار الصورة وباعتبار المادة من حيث ان كل ما يوجد في الاشياء فله وجودٌ سابقٌ في الله من حيث هو علته وكذلك صور العقل الملكي التي هي اشباهٌ منبعثةٌ عن الذات الالهية هي اشباه الاشياء لا باعتبار الصورة فقط بل باعتبار المادة ايضاً

وعلى الثالث بان الملائكة يعرفون الجزئيات بالصور الكلية التي هي مع ذلك اشباه الاشياء باعتبار المبادئ الكلية وباعتبار مبادئ التشخص ٠ واما انه كيف يمكن معرفة امورٍ كثيرة بصورة واحدة بعينها فقد مرّ بيانه في مب ٥٥ ف٣

الفصلُ الثالثُ

هل يعرف الملائكة المستقبلات

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملائكة يعرفون المستقبلات لانهم اقدر في المعرفة من الناس · وبعض الناس يعرفون كثيراً من المستقبلات · فاذاً الملائكة أحرى بذلك

٢ وايضاً ان الحاضر والمستقبل فصلان للزمان · وعقل الملاك فوق الزمان · لان العقل المفارق مساوٍ للسرمدية اي الدهر كما في كتاب العلل قض ٢ فاذاً ليس بين الماضي والمستقبل فرقٌ بالنظر الى عقل الملاك بل يعرف كليهما على السواء

٣ وايضاً ان الملاك ليس يعرف بالصور المستفادة من الاشياء بل بالصور الغريزية الكلية · ونسبة للصور الكلية الى الماضي والمستقبل سواء · فاذاً يظهر ان الملائكة يعرفون الماضيات والحاضرات والمستقبلات على السواء

٤ وايضاً كما يقال لشيء بعيدٌ بحسب الزمان كذلك يقال له بعيدٌ بحسب المكان · والملائكة يعرفون الاشياء البعيدة بحسب المكان · فاذاً يعرفون ايضاً الاشياء البعيدة بحسب الزمان المستقبل

لكن يعارض ذلك ان ما هو علامة خاصةٌ على الالوهية فليس يجوز على الملائكة · ومعرفة المستقبلات علامة خاصة على الالوهية كقوله في اش ٤١: ٢٣ «بيّنوا ما سيأتي فيما بعد فنعلم انكم آلهة» · فاذاً الملائكة لا يعرفون المستقبلات

والجواب ان يقال ان المستقبل يمكن معرفته على نحوين اولاً في علته والمستقبلات التي تصدر بالضرورة عن عللها تعرَف على هذا النحو معرفةً يقينية كشروق الشمس غداً · فاما التي تصدر عن عللها في الغالب فانها تعرف لا باليقين بل بالحدس كما يتقدم الطبيب فيعرف سلامة المريض وهذا الضرب من معرفة المستقبلات حاصلٌ للملائكة وهو فيهم اقوى منه فينا على قدر ما معرفتهم لعلل الاشياء أعمّ

واكمل كما ان الاطباء الذين هم انفذ نظراً في الاسباب هم اعظم اصابة في الحكم على حركة المرض المستقبلة · واما التي تصدر عن عللها في النادر فهي مجهولة بالكلية كالاتفاقيات — وثانياً تعرف المستقبلات في انفسها وعلى هذا النحو فالله وحده يعرف المستقبلات لا التي تصدر بالضرورة او في الغالب فقط بل الاتفاقيات ايضاً لان الله يرى جميع الاشياء في سرمديته التي لبساطتها هي حاضرةٌ للزمان كله ومستغرقة له ولذا كانت النظرة الواحدة من الله تقع على جميع الاشياء التي تُفعَل في الزمان كله وقوعها على اشياء حاضرة له وهو يرى جميع الاشياء كما هي في انفسها كما مرّ في مب ١٤ ف ٧ و ٩ عند الكلام على علم الله · والعقل الملكي وكل عقل مخلوق قاصرٌ عن السرمدية الالهية · فاذاً ليست معرفة المستقبل كما هو في هويّته مقدورةً لعقلٍ مخلوق

اذاً اجيب على الاول بان الناس لا يعرفون المستقبلات الا في عللها او بايحاء الله · والملائكة على هذا النحو ادق علماً بالمستقبلات

وعلى الثاني بان عقل الملاك وان كان فوق الزمان الذي به تتقدر الحركات الجسمانية الا ان فيه زماناً بحسب تعاقب التصورات العقلية على حسبما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٧ ب ٢٠ « ان الله يحرك المخلوقات الروحانية في الزمان » وهكذا لما كان في عقل الملاك تعاقب لم تكن جميع الاشياء التي تُفعَل في الزمان كله حاضرةً له

وعلى الثالث بانه وان كانت الصور التي في عقل الملاك لها في انفسها نسبة متساوية الى الحاضرات والماضيات والمستقبلات الا ان الحاضرات والماضيات والمستقبلات ليست نسبتها الى الصور على السواء لان الحاضرات لها طبيعة تشبه بها الصور الحاصلة في عقل الملاك فيمكن معرفتها بها واما المستقبلات فلا تزال عارية عن الطبيعة التي تشبه بها تلك الصور فاذاً لا سبيل الى معرفتها بها

وعلى الرابع بان الاشياء البعيدة بحسب المكان موجودةٌ في طبيعة الاشياء وتشترك

في صورةٍ ما لهاشبهٌ عندالملاك وليس كذلك المستقبلات كما مرّ في جرم الفصل · فاذاً ليس حكمهما واحداً

الفصلُ الرَّابعُ

هل يعرف الملائكة افكار القلوب

يتُخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملائكة يعرفون افكار القلوب فقد قال غريغوريوس في ادبياته ك١٨ ب٢٧ في كلامه على قول ايوب ٢٨ « لا يقاس بها الذهبُ ولا الزجاج » حينئذٍ اي في سعادة المنبعثين « يكون الواحد مرئياً للآخر كما هو مرئيٌّ لنفسه ومتى لُوحِظَ عقل كل واحدٍ نُفِذَ ضميره ايضاً » · والمنبعثون سيكونون امثال الملائكة كما في متى ٢٢ · فاذاً يقدر الملاك الواحد ان يرى ما في ضمير الآخر

٢ وايضاً ان نسبة الصور المعقولة الى العقل كنسبة الاشكال الى الاجسام ومتى رُؤي الجسم يُرَى شكله · فاذاً متى رُؤي الجوهر العقلي تُرَى الصورة المعقولة التي فيه · فاذاً لما كان الملاك يرى الملاك الآخر والنفس ايضاً يظهر انه يقدر ان يرى فكر كليهما

٣ وايضاً ما في عقلنا فهو اشبه بالملاك مما في الخيال لان هذا معقولٌ بالفعل وذاك معقولٌ بالقوة فقط · وما في الخيال فمعرفته مقدورةٌ للملاك كالجسمانيات لان الخيال قوة جسمانية · فاذاً يظهر ان الملاك يقدر ان يعرف افكار العقل

لكن يعارض ذلك ان ما هو خاصٌّ بالله فليس يليق بالملائكة · ومعرفة افكار القلوب امرٌ خاصٌّ بالله كقوله في ار ١٧ : ٩ « قلب الانسان خبيث وغير مُدْرَكٍ ومن يعرفه · انا الرب فاحص القلوب الخ » فاذاً الملائكة لا يدركون اسرار القلوب

والجواب ان يقال ان فكر القلب يمكن معرفته على نحوين اولاً في مفعوله ومعرفته على هذا النحو ليست مقدورةً للملاك فقط بل للانسان ايضاً وكلما كان

مفعوله اخفى كانت معرفته أدق . فان الفكر يُعرَف احياناً لا بالفعل الخارجي فقط بل بالتغير ايضاً . وايضاً فالاطباء يقدرون ان يعرفوا بالنبض بعض الانفعالات النفسانية والملائكة او الشياطين ايضاً هم احرى بذلك على قدر الزيادة في دقة اعتبارهم هذه التغيرات الجسمانية الخفية وبناء عليه قال اوغسطينوس في كتاب عرافة الشياطين ب ٥ « يعلمون احياناً بلا كلفة احوال الناس لا المعبر عنها بالكلام فقط بل المتصورة بالفكر ايضاً متى ابدوا من انفسهم بعض العلائم في الجسد » وان كان قد قال في كتاب الرجوع ٢ ب ٣٠ « ان هذا لا سبيل الى معرفة انه كيف يحدث » وثانياً يمكن معرفة الافكار بحسب كونها في العقل والانفعالات بحسب كونها في الارادة ومعرفتها على هذا النحو انما هي مقدورة لله وحده لان ارادة الخليقة الناطقة انما هي خاضعة لله وحده وهو وحده يقدر ان يفعل فيها لكونه موضوعها الاصلي من حيث هو غايتها القصوى وسيأتي لهذا مزيد بيان في مب ٦٣ ف ١ ومب ١٠٥ ف ٥ . ولذا فما يتعلق بالارادة وحدها او يوجد في الارادة وحدها فانما هو معلوم لله وحده . وواضح ان اعتبار معتبرٍ بالفعل لبعض الاشياء من متعلقات الارادة وحدها لانه متى حصل لواحدٍ ملكة العلم او وجدت عنده الصور العقلية فانما يستعملها متى اراد ولذا قال الرسول في ١ كور ٢ : ١١ « ليس يعرف ما في الانسان الا روح الانسان الذي فيه »

اذاً اجيب على الاول بان فكر الانسان ليس يُعرَف من انسانٍ آخر لمانعين احدهما كثافة الجسم والآخر الارادة الكاتمة لاسرارها . فالمانع الاول يرتفع في البعث ولا وجود له في الملائكة واما المانع الثاني فيبقى بعد البعث وهو موجود الآن في الملائكة . ومع ذلك فان ضياء الجسم سيشف عن كيفية العقل باعتبار كمية النعمة والمجد وبهذا الاعتبار ستكون رؤية عقل الواحد مقدورةً للآخر

وعلى الثاني بانه وان كان الملاك الواحد يرى الصور المعقولة التي في الآخر بسبب ان طريقة الصور المعقولة يتفاوت عمومها في الكثرة والقلة بحسب تفاوت

شرف الجواهر ليس يلزم مع ذلك ان الواحد يعرف كيف يتصرف الآخر في تلك الصور المعقولة بملاحظته اياها بالفعل

وعلى الثالث بان الشهوة البهيمية ليست ربة فعلها بل هي تابعة لتأثير علة اخرى جسمانية او روحانية فاذاً لما كان الملائكة يعرفون الجسمانيات واحوالها امكن لهم ان يعرفوا بذلك ما في الشهوة والتخيل البهيميين بل الانسانيين ايضاً باعتبار ان الشهوة الحسية في الناس قد تصدر احياناً الى الفعل تبعاً لتأثير ما جسماني كما يحدث دائماً في البهائم · ولكن ليس من الضرورة ان يعرف الملائكة حركة الشهوة الحسية والتخيل في الانسان باعتبار تحركهما من الارادة والعقل لان الجزء الادنى من النفس ايضاً يشارك العقل نوعاً من الاشتراك كمشاركة المطيع للآمر على ما في الخلقيات ك ٣ في الباب الاخير · وليس يلزم مع ذلك من معرفة الملاك ما في شهوة الانسان الحسية او خياله انه يعرف ما في فكره او ارادته لان العقل والارادة ليسا خاضعين للشهوة الحسية او الخيال بل يمكن التخالف بينهما

الفصلُ الخامسُ

هل يعرف الملائكة اسرار النعمة

يُتخطى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الملائكة يعرفون اسرار النعمة لان ارفع جميع الاسرار هو سر تجسد المسيح وهذا قد عرفه الملائكة منذ البدء فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٥ ب ١٩ « قد كان هذا السر محتجباً في الله منذ الدهور ولكن بحيث انه كان معلوماً للرؤساء واهل السلطة السماويين » وقال الرسول في ١ تيمو ٣: ١٦ « تجلى للملائكة سر التقوى العظيم » فاذاً الملائكة يعرفون اسرار النعمة

٢ وايضاً ان حقائق جميع اسرار النعمة مندرجة في الحكمة الالهية · والملائكة يرون حكمة الله التي هي عين ذاته · فاذاً يعرفون اسرار النعمة

٣ وايضاً ان الانبياء يتدربون بواسطة الملائكة كما يتضح من قول ديونيسيوس في

مراتب السلطة السماوية ب٤ · وهم يعرفون اسرار النعمة في عا٣ : ٧ « ان الرب لا ينفذ كلمةً الا ان يكشف سرّه لعبيده الانبياء» فاذًا الملائكة يعرفون اسرار النعمة

لكن يعارض ذلك ان ليس احدٌ يتعرف ما يعرفه · والملائكة حتى الاعلون يبحثون عن اسرار النعمة الالهية ويتعرفونها في مراتب السلطة السماوية ب ٧ « ان الكتاب المقدس يذكر بعض الذوات السماوية مستعلمةً يسوع ومتعرفةً منه فعلهُ الالهي لاجانا ويسوع مفيداً اياها مباشرةً » كما يتضح من اش ٦٣ : ١ حيث يجيب يسوع على سؤال الملائكة : من ذا الآتي من ادوم : بقوله « انا المتكلم بالعدل» فاذًا ليس يعرف الملائكة اسرار النعمة

والجواب ان يقال ان للملائكة معرفتين احداهما طبيعية بها يعرفون الاشياء بماهيتهم وبالصور الغريزية وبهذه المعرفة لايقدرون ان يعرفوا اسرار النعمة لان هذه الاسرار انما تتعلق بارادة الله وحدها واذا كان يتعذر على الملاك الواحد معرفة افكار الآخر المتعلقة بارادته فأَولى ان يتعذر عليه معرفة ما يتعلق بارادة الله وحدها· وقد برهن الرسول على ذلك بقوله في ١ كور ٢ : ١١ « ليس يعرف احدٌ ما في الانسان الا روح الانسان الذي فيه فهكذا لايعلم احدٌ ما في الله الا روح الله» — والثانية ما تقوم بها سعادتهم وهي التي بها يرون الكلمة ويرون الاشياء في الكلمة وبهذه الرؤية يعرفون اسرار النعمة لكن لا كلها ولا كلهم على السواء بل بحسبما اراد الله ان يكشفها لهم كقول الرسول في ١ كور ٢ : ١٠ « قد جلاه الله لنا بروحه » ولكن بحيث ان الملائكة الاعلين لكونهم انفذ مطالعةً للحكمة الالهية يعرفون في رؤية الله اسراراً اكثر واعلى يكشفونها للملائكة الادنين باشراقهم عليهم وهذه الاسرار منها ما قد عرفوه من اول ابداعهم ومنها ما اطلعوا عليه بعد ذلك بحسب ما يناسب وظائفهم

اذًا اجيب على الاول بانه قد يمكن النظر في سر تجسد المسيح على نحوين اولاً

بالاجمال وهو على هذا النحو قد كُشِفَ للجميع منذ بدء سعادتهم وذلك لانه مبدأ عامٌ متجهة اليه جميع وظائفهم لانهم جميعاً ارواحٌ خادمة تُرسَل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص كما في عبرا ١٤:١ وهذا انما يتم بسر التجسد ولذا وجب ان يكون الجميع مطلعين على هذا السر منذ البدء · وثانياً يمكن النظر في سر التجسد باعتبار احواله الخاصة وعلى هذا النحو لم يطلع جميع الملائكة على جميع الاحوال منذ البدء بل منها ما كُشِف بعد ذلك للملائكة الاعلين ايضاً كما يتضح من قول ديونيسيوس المورد في المعارضة

وعلى الثاني بان الملائكة السعداء وان شاهدوا الحكمة الالهية لا يحيطون بها فلا يلزم ان يعرفوا كل ما هو محتجبٌ فيها

وعلى الثالث بان كل ما عرفه الانبياء من سر النعمة بالوحي الالهي فقد أُوحِيَ الى الملائكة بوجهٍ اعلى جداً ثم انه وان كان الله قد كشف بالاجمال للانبياء ما كان مزمعاً ان يفعله لاجل خلاص الجنس البشري فالرسل مع ذلك قد عرفوا من هذا بعض احوال خصوصية لم يعرفها الانبياء كقوله في افس ٣:٤ «تستطيعون اذا قرأتم ان تفهموا خبرتي في سر المسيح الذي لم يُعلَم عند بني البشر في اجيالٍ أُخرى كما أُعلِنَ الآن بالروح لرسله القديسين » وايضاً فمتأخرو الانبياء قد عرفوا ما لم يعرفه متقدموهم كقوله في مز ١١٨ : ١٠٠ « صرتُ أَعقلَ من الشيوخ» وقال غريغوريوس في خط ١٦ على حزقيا « بتعاقب الازمنة كثرت زيادة المعرفة الالهية »

المبحثُ الثامنُ والخمسونَ

في طريقة المعرفة الملكية — وفيهِ سبعة فصول

ثم ينبغي النظر في طريقة المعرفة الملكية والبحث في ذلك يدور على سبع مسائل — ١ هل

عقل الملاك هو تارةً بالقوة وتارةً بالفعل —٢ هل يقدر الملاك ان يعقل اشياء كثيرة معاً —٣ هل يعقل بالتدريج —٤ هل يعقل بالتركيب والتفصيل —٥ هل يمكن وجود كذب في عقل الملاك —٦ هل يجوز وصف معرفة الملاك بالصباحية والمسائية — ٧ هل المعرفة الصباحية هي نفس المعرفة المسائية او مباينة لها .

الفصلُ الاوّلُ

هل عقل الملاك هو تارةً بالقوة وتارة بالفعل

يُتخطَّى الى الاوّل بان يقال : يظهر ان عقل الملاك قد يكون احياناً بالقوّة لان الحركة هي فعلُ موجودٍ بالقوّة كما في الطبيعيات ٣ م ٦ . والعقول الملكية تتحرك بالتعقل كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . فاذاً العقول الملكية قد تكون احياناً بالقوة

٢ وايضاً لما كان الشوق يتعلق بما ليس حاصلاً ولكن يمكن حصوله فكل من يشتاق تعقل شيءٍ فهو بالقوة الى ذلك الشيء وفي ١ بطر ١ : ١٢ « التي يشتاق الملائكة ان يطّلعوا عليها » فاذاً قد يكون احياناً عقل الملاك بالقوّة .

٣ وايضاً في كتاب العلل قض ٨ « العقل يعقل بحسب حال جوهره » وجوهر الملاك يخالطه شيءٌ من القوّة . فاذاً قد يعقل احياناً بالقوة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٨ « الملائكة منذ خُلقوا يحتظون بالمطالعة المقدسة والصالحة لسرمدية الكلمة » والعقل المطالع ليس بالقوّة بل بالفعل . فاذاً ليس عقل الملاك بالقوة

والجواب ان يقال ان العقل يكون بالقوّة على نحوين كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٨ م وفي الطبيعيات ٨ م ٣٢ احدهما قبل التعلم او الاستنباط اي قبل ان تحصل له ملكة العلم والثاني متى كان حاصلاً على ملكة العلم ولكنه لا يلاحظ . فعلى النحو الاول ليس عقل الملاك بالقوّة اصلاً بالنظر الى ما معرفته مقدورة له بالفطرة لانه كما ان الاجرام العالية اي السماوية ليس فيها قوة الى الوجود غير مستكملة بالفعل

كذلك العقول السماوية اسيء الملائكة ليس فيهم قوة عقلية غير مستكملة كل الاستكمال بالصور العقلية الغريزية · واما بالنظر الى ما يُكشف لهم بالوحي فلامانع ان يكون عقلهم بالقوة فان الاجرام السماوية ايضاً قد تكون احياناً بالقوة الى الاستنارة من الشمس — وعلى النحو الثاني يمكن ان يكون عقل الملاك بالقوة الى ما يعرفه بفطرته اذ ليس يلاحظ دائماً بالفعل كل ما يعرفه بفطرته · واما بالنظر الى معرفة الكلمة وما يراه في الكلمة فليس بالقوة اصلاً على هذا النحو لانه يلاحظ دائماً بالفعل الكلمة وما يراه في الكلمة فان سعادة الملائكة قائمة بهذه الرؤية · والسعادة لا تقوم بالملكة بل بالفعل كما قال الفيلسوف في الخلقيات ١ب ٨

اذاً اجيب على الاول بان الحركة لا تؤخذ هناك بحسب كونها فعل الناقص اي الموجود بالقوة بل بحسب كونها فعل الكامل اي الموجود بالفعل فبهذا الاعتبار يقال للتعقل والشعور حركة كما في كتاب النفس ٣م٢٨

وعلى الثاني بان ذلك الشوق الذي للملائكة ليس مخرجاً للشيء المتشوَّق بل لسآمته او يقال انهم يشتاقون رؤية الله بالنظر الى الاوحية الجديدة التي يتلقونها من الله على حسب اقتضاء الاحوال

وعلى الثالث بانه ليس في جوهر الملائكة قوة محضة عن الفعل وكذا ليس عقل الملاك ايضاً هو بالقوة دون فعلٍ

الفصلُ الثاني

هل يقدر الملاك ان يعقل اشياء كثيرة معاً

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملاك ليس يقدر ان يعقل اشياء كثيرة معاً فقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ب٤ «ان العلم يمكن تعلقه باشياء كثيرة واما التعقل فيتعلق بواحدٍ فقط»

٢وايضاً ليس يُعقَل شيء الا بحسب تخلّق العقل بالشبح المعقول كما يتخلق

الجسم بالشكل · ويمتنع تخلّق جسمٍ واحدٍ باشكالٍ مختلفة · فاذًا يمتنع ان يعقل العقل الواحد معقولات مختلفة

٣ وايضاً ان التعقل حركةٌ ما · والحركة لا تنتهي الى اطرافٍ مختلفة · فاذاً ليس يحدث ان تُعقَل اشياء كثيرة معاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٣٢ « ان قوّة العقل الملكي الروحانية تدرك بغاية السهولة جميع ما تريده معاً »

والجواب ان يقال كما ان وحدة الحركة تقتضي وحدة الطرف كذلك وحدة الفعل تقتضي وحدة الموضوع وقد يحدث ان بعض الاشياء تعتبر ككثيرٍ او كواحدٍ وذلك كاجزاء متصلٍ ما لانه اذا أُخذ كلٌّ منها بنفسه كانت كثيرةً فلا تُدرَك بالحس و بالعقل كلها معاً ولا بفعلٍ واحد · واذا أُخذت بحسب كونها واحداً في الكل فانها تدرك بالحس و بالعقل كلها معاً و بفعلٍ واحدٍ بملاحظة الكل المتصل كما في كتاب النفس ٣ م ٢٣ — وكذا ايضاً عقلنا يعقل معاً المحمول والموضوع باعتبار كونهما جزئَي قضية واحدة وكل متناسبين باعتبار اتفاقهما في نسبة واحدة ومن ذلك يتضح ان الاشياء الكثيرة لا يمكن تعقلها معاً بحسب كونها متمايزة بل انما تُعقَل معاً بحسب اتحادها في معقول واحدٍ · وكل شيء فهو معقول بالفعل بحصول شبهه في العقل فاذاً جميع الاشياء التي يمكن ادراكها بصورة معقولة واحدة تُدرَك كمعقول واحدٍ فتُدرَك معاً واما الاشياء التي تُدرَك بصور معقولة مختلفة فانها تُدرَك كمعقولات مختلفة · فالملائكة اذن بتلك المعرفة التي بها يعرفون الاشياء بالكلمة يعرفون جميع الاشياء بصورةٍ معقولة واحدة وهي الذات الالهية · ولذا فهم باعتبار هذه المعرفة يعرفون جميع الاشياء معاً كما اننا ايضاً في الوطن « لن تكون افكارنا متغيرة تنتقل ذهاباً واياباً من اشياء الى اخرى بل سنرى بلحة واحدة جميع ما نعلمه معاً » على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٢٥ ب ١٦ · واما بتلك المعرفة التي بها يعرفون

الاشياء بالصور الغريزية فيقدرون ان يعقلوا معاً جميع تلك الاشياء التي تُدرَك بصورةٍ واحدة لا تلك التي تُدرَك بصور مختلفة

اذًا اجيب على الاول بان تعقل الكثير كواحدٍ هو على نحوٍ ما تعقل واحدٍ

وعلى الثاني بان العقل يتخلق بالشبح المعقول الحاصل عنده ولذا فهو يقدر ان يرى بشبح معقولٍ واحدٍ معقولاتٍ كثيرة معاً كما ان الجسم الواحد يمكن ان يجعل بشكلٍ واحدٍ مشابهاً لاجسامٍ كثيرةٍ معاً

وعلى الثالث كما على الاول

الفصلُ الثَّالثُ

هل يعرف الملاك بالتدريج

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملاك يعرف بالتدريج لان التدريج العقلي يعتبر بحسب معرفة شيءٍ بآخر · والملائكة يعرفون شيئاً بآخر لانهم يعرفون المخلوقات بالكلمة · فاذًا عقل الملاك يعرف بالتدريج

٢ وايضاً كل ما هو مقدورٌ للقوة السفلى فهو مقدورٌ للقوة العليا ايضاً · والعقل الانساني يقدر على القياس ومعرفة العلل في المعلولات اللذين بهما تقوم حقيقة التدريج · فاذًا اولى ان يقدر على ذلك عقل الملاك الذي هو اعلى في رتبة الطبيعة

٣ وايضاً قال ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم ١ ب ١٠ « الشياطين يعرفون اموراً كثيرة بالتجربة » والمعرفة التجريبية تدريجية · لانه من تكرار التذكر يحصل تجربة واحدة ومن تكرار التجارب يحصل كليٌّ واحدٌ كما في آخر كتاب البرهان ٢ وفي اول الالهيات ب ١ · فاذًا معرفة الملائكة تدريجية

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ « ان الملائكة لا يؤلفون المعرفة الالهية من الكلام المبثوث ولا ينتقلون من شيء عام الى هذه الاشياء الخاصة معاً »

والجواب ان يقال ان مرتبة الملائكة بين الجواهر الروحانية كمرتبة الاجرام السماوية بين الجواهر الجسمانية كما اسلفنا غير مرة في ف١ ومب ٥٥ ف ١ فان ديونيسيوس ايضاً قد دعاهم في الموضع المتقدم ذكره عقولاً سماوية والفرق بين الاجرام السماوية والارضية ان الاجرام الارضية تكتسب كمالها الاقصى بالتغير والحركة والاجرام السماوية تحصل على كمالها الاقصى في الحال من مجرد طبيعتها. فاذاً كذلك العقول السافلة اي البشرية تكتسب بنوعٍ من الحركة والتدريج كمال الفعل العقلي في ادراك الحق وذلك لانها تنتقل من مُدرَكٍ الى مُدرَكٍ آخر ولو كانت في حال ادراكها المبدأ البيّن تلحظ جميع اللوازم اللاحقة له على انها بيّنة لما كان فيها محل للتدريج. وهذه الحال تامةٌ للملائكة لانهم في حال ادراكهم ما يدركونه اولاً بطباعهم يلحظون جميع ما يمكن ادراكه فيه ولذا يقال لهم جواهر عقلية لان ما يُدرَك عندنا ايضاً في الحال بالقوة الطبيعية يقال انه يُعقَل ومن ثمَّ يقال للعقل ملكة المبادىء الأُوَل. واما النفوس البشرية التي تكتسب معرفة الحق بنوعٍ من التدريج فيقال لها جواهر ناطقة وانما يحدث لها ذلك من ضعف النور العقلي فيها فلو كان لها كمال النور العقلي كالملائكة لكانت متى ادركت المبادىء ادركت في الحال من اول لحظةٍ لها كل قوتها ملاحظةً كل ما يمكن استنباطه منها بالقياس.

اذاً اجيب على الاول بان التدريج يدل على حركةٍ ما. وكل حركة فهي من شيء متقدم الى شيء آخر متأخر. فاذاً انما تُعتبَر المعرفة التدريجية بحسب التأدي من شيء معلوم بعلمٍ متقدم الى معرفة شيء آخر معلوم بعلمٍ متأخر بعد ان كان مجهولاً واما متى كان حالما يُلحَظ الواحد يُلحَظ الآخر كما يُلحَظ في المرآة صورة الشيء والشيء معاً فليس ثمَّه معرفة تدريجية وعلى هذا النحو يعرف الملائكة الاشياء في الكلمة

وعلى الثاني بان الملائكة يقدرون ان يقيسوا على انهم عالمون بالقياس و يرون

المعلولات في العلل والعلل في المعلولات لكن لا على انهم يستحصلون معرفة المجهول بالانتقال من العلل الى المعلولات ومن المعلولات الى العلل

وعلى الثالث بان التجربة تقال في الملائكة والشياطين على نحوٍ من التشبيه اي من حيث انهم يدركون المحسوسات الحاضرة ولكن دون شيءٍ من التدريج

الفصلُ الرَّابعُ

هل يعقل الملائكة بالتركيب والتفصيل

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملائكة يعقلون بالتركيب والتفصيل لانه حيثما وجدت معقولاتٌ كثيرة فهناك تركيبٌ عقليٌّ كما في كتاب النفس ٣ م ٢١ · وعقل الملاك يوجد فيه معقولات كثيرة لانه يعقل الامور المختلفة بصور مختلفة وليس يعقلها كلها معاً · فاذاً يوجد في عقل الملاك تركيبٌ وتفصيل

٢ وايضاً ان التباعد بين السلب والايجاب اعظم من التباعد بين كل طبيعتين متقابلتين لان التمايز الاول يكون بالايجاب والسلب · وبعض الطبائع المتباعدة ليس يعرفها الملاك بواحدٍ بل بصور مختلفة كما يتضح مما مر في ف ٢ · فاذاً لابدَّ ان يعرف الايجاب والسلب باكثر من واحدٍ وهكذا يظهر ان الملاك يعقل بالتركيب والتفصيل

٣ وايضاً ان الكلام دليل العقل · والملائكة متى كلموا الناس نطقوا بالقضايا الموجبة والسالبة التي هي دلائل التركيب والتفصيل في العقل كما يظهر في مواطن كثيرة من الكتاب المقدس · فاذاً يظهر ان الملاك يعقل بالتركيب والتفصيل

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ مقا ٢ «ان قوَّة الملائكة العقلية تتلألأ بالبساطة النافذة التي للعقول الالهية» والعقل البسيط منزَّهٌ عن التركيب والتفصيل كما في كتاب النفس ٣ م ٢٢ · فاذاً الملاك يعقل دون تركيبٍ وتفصيل

والجواب ان يقال ان نسبة المحمول الى الموضوع في تعقل المركب والمفصل كنسبة النتيجة الى المبدإ في العقل المبرهن بالانتقال الفكري · فلو كان عقلنا يرى حالاً في المبدإ حقيقة النتيجة لما كان يعقل بالتدريج او بالانتقال الفكري وكذا لو كان في حال ادراكه ماهية الموضوع يدرك جميع ما يمكن اثباته له او نفيه عنه لما كان يعقل اصلاً بالتركيب والتفصيل بل بادراك الماهية فقط · فاذاً هكذا يتضح ان عقلنا انما يعقل بالتدريج وبالتركيب والتفصيل لانه في اول ادراكه مُدرَكاً ما اولاً ليس يقدر ان يلحظ في الحال كل ما يندرج في قوته وهذا يعرض من ضعف النور العقلي فينا كما مر في الفصل السابق · فاذاً لما كان النور العقلي في الملاك كاملاً لانه « مرآةٌ مجلوةٌ وصقيلةٌ جداً » كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ يلزم ان الملاك كما ليس يعقل بالانتقال الفكري كذلك ليس يعقل بالتركيب والتفصيل لكنه مع ذلك يعقل تركيب القضايا وتفصيلها كما يعقل الانتقال الفكري في الاقيسة لانه يعقل المركبات بالبساطة والمتحركات بطريقة ثابتة والماديات بطريقة مجردة

اذاً اجيب على الاول بان ليس كل كثرة في المعقولات تحدث تركيباً بل كثرة تلك المعقولات التي يُثبَت احدها للآخر او يُنفَى عنه · والملاك بتعقله ماهية شيء يعقل معاً كل ما يمكن اثباته له او نفيه عنه · فاذاً بتعقله الماهية يعقل بعقله الواحد والبسيط كل ما يمكن ان نعقله بالتركيب والتفصيل

وعلى الثاني بان ماهيات الاشياء المختلفة اقل تغايراً باعتبار حقيقة الوجود من الايجاب والسلب · واما باعتبار حقيقة المعرفة فالايجاب والسلب اكثر اتفاقاً لانه في حال ادراك صدق الايجاب يُدرَك كذب النفي المقابل

وعلى الثالث بان نطق الملائكة بالقضايا الموجبة والسالبة انما يوضح انهم يدركون التركيب والتفصيل وليس يدل على انهم يدركون بالتركيب والتفصيل بل بتعقل

الماهية بالبساطة

الفصلُ الخامسُ

هل يجوز ان يكون في عقل الملاك كذبٌ

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر انه يجوز ان يكون في عقل الملاك كذبٌ فان مرجع العتوّ والتمرد الى الكذب · وفي الشياطين «خيالٌ عاتٍ» كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ مقا١٩ · فاذاً يظهر انه يجوز ان يكون في عقل الملائكة كذبٌ

٢ وايضاً ان الجهالة هي سبب التصور الكاذب · ويجوز ان يكون في الملائكة جهالة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة البيعية ب ٦ · فاذاً يظهر انه يجوز ان يكون فيهم كذبٌ

٣ وايضاً كل ما يسقط عن حقيقة الحكمة ويفسد عقله يحصل في عقله كذبٌ او ضلالٌ · وقد اثبت ديونيسيوس ذلك للشياطين في الاسماء الالهية ب٧ · فاذاً يظهر انه يجوز ان يكون في عقل الملائكة كذبٌ

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قال في كتاب النفس ٣ م ٤١ « العقل صادقٌ دائماً » وقال اوغسطينوس ايضاً في كتاب ٨٢ مب ٣٢ « ليس يُعقَل الاّ الحق » والملائكة لا يدركون شيئاً الا بطريق التعقل · فاذاً ليس يجوز ان يكون في ادراك الملائكة خداعٌ او كذبٌ

والجواب ان يقال ان حقيقة هذه المسأَلة تتعلق شيئاً ما بما مضى فقد مرَّ في الفصل السابق ان الملاك ليس يعقل بالتركيب والتفصيل بل بتعقل الماهية · والعقل صادق دائماً في ادراك الماهية كما ان الحس صادق دائماً في ادراك موضوعه الخاص كما في كتاب النفس ٣ م ٢٦ · على ان الخداع والكذب في تعقل الماهية انما يعرض لنا بالعرض اي باعتبار تركيبٍ ما اما بأَخذنا حدَّ شيءٍ مكان حدِّ شيءٍ آخر

او بكون اركان الحد غير متلائمة كما لو عرّف شيءٌ بانه حيوان ذو اربعٍ طائرٌ اذ ليس حيوانٌ كذلك · وهذا انما يعرض في المركبات التي تؤخذ حدودها من امورٍ مختلفة احدها بمنزلة مادة للآخر · واما في تعقل الماهيات البسيطة كما في الالهيات ٩م ٢٢ فليس كذبٌ لانها اما لا تُدرَك اصلاً فلا نعقل شيئاً منها او تدرَك كما هي · فهكذا اذاً ليس يمكن ان يكون بالذات في عقل ملاكٍ كذبٌ اوضلالٌ اوخداع بل انما يحدث ذلك بالعرض ولكن على خلاف ما يحدث فينا لاننا قد نتوصل احياناً الى تعقل الماهية بالتركيب والتفصيل كما اذا بحثنا في حدٍ بطريق القسمة والبرهان وهذا لا محل له في الملائكة بل انهم بماهية الشيء يدركون جميع الاحكام الخاصة به · وواضحٌ ان ماهية الشيء انما تصلح لان تكون مبدأ المعرفة بالنظر الى ما يلائم ذلك الشيء او ينتفي عنه طبعاً لا بالنظر الى ما يتعلق بترتيب الله الفائق الطبيعة · فاذاً لما كان الملائكة الاخيار ذوي ارادة مستقيمة كانوا بادراك ماهية الشيء لا يحكمون على ما يتعلق به تعلقاً فائق الطبيعة الاَّ على شرط ان لا يكون الترتيب الالهي مخالفاً لذلك ولهذا ليس يمكن ان يكون فيهم كذبٌ او خطأٌ واما الشياطين فلأنهم بارادتهم الفاسدة يعتسفون بالعقل عن الحكمة الالهية فقد يحكمون احياناً على الاشياء بحسب الحالة الطبيعية حكماً مطلقاً فما يتعلق بالشيء تعلقاً طبيعياً فانهم يصيبون فيه واما الامور الفائقة الطبيعة فقد يمكن ان يخطئوا فيها كما لو رأى راءٍ انساناً ميتاً فحكم انه لن ينبعث او المسيحَ الانسانَ فحكم انه ليس الهاً

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان عتوّ الشياطين انما هو باعتبار عدم اذعانهم للحكمة الالهية · واما الجهالة فليست في الملائكة بالنظر الى المدارك الطبيعية بل بالنظر الى المدارك الفائقة الطبيعة · ويتضح ايضاً ان العقل في ادراكه الماهية صادقٌ دائماً الا بالعرض متى وجّه نظره الى تركيب او تفصيلٍ ما على خلاف المقتضى

الفصلُ السادسُ

هل يوجد في الملائكة معرفةٌ صباحيةٌ ومسائية

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان ليس في الملائكة معرفةٌ صباحيةٌ ولا مسائيةٌ فان المساء والصباح يخالطهما الظلام . وليس في معرفة الملاك ظلامٌ اذ ليس فيها خطأٌ او كذبٌ . فاذًا ليس ينبغي ان يقال لها صباحية او مسائية

٢ وايضاً ان بين المساء والصباح زمان الليل وبين الصباح والمساء زمان الظهر فلو كان في الملائكة معرفة صباحية ومسائية لوجب ان يكون فيهم ايضاً معرفة ظهرية وليلية في ما يظهر

٣ وايضاً ان تفصيل المعرفة على حسب اختلاف المعروفات ولذا قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣م٣٨ « ان العلوم تنقسم بحسب قسمة الاشياء » والاشياء لها ثلثة انحاء من الوجود اي وجودٌ في الكلمة ووجودٌ في طبائعها الخاصة ووجودٌ في العقل الملكي كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك٢ب٨ . فلو جُعِل في الملائكة معرفةٌ صباحيةٌ ومسائيةٌ باعتبار وجود الاشياء في الكلمة وفي طبائعها الخاصة لوجب ايضاً ان يُجعَل فيهم معرفة ثالثة باعتبار وجود الاشياء في العقل الملكي

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في شرح تك ك٤ب٢٢و٣١ وفي مدينة الله ك١٢ب٧و٢٠ قد فصَّل معرفة الملائكة الى صباحية ومسائية

والجواب ان يقال ان ما يقال عن المعرفة الصباحية والمسائية في الملائكة قد وضعه اوغسطينوس الذي ذهب الى ان ليس المراد بالايام الستة التي يُذكَر ان الله ابدع فيها جميع الاشياء الايام المتعارفة عندنا التي تتم بدوران الشمس لما يُذكَر من ان الشمس أُبدِعَت في اليوم الرابع بل المراد بها يومٌ واحدٌ وهو المعرفة الملكية الممثَّلة بستة اجناس الاشياء . وكما ان الصباح في اليوم المتعارف هو اول اليوم والمساء آخره كذلك معرفة الوجود الأوَّلي للاشياء يقال لها معرفة صباحية وهذه

تكون بحسب وجود الاشياء في الكلمة ومعرفة وجود الشيء المخلوق بحسب قيامه في طبيعته الخاصة يقال لها معرفة مسائية لان وجود الاشياء يصدر عن الكلمة على انها مبدؤه الأولي وهذا الصدور ينتهي الى وجود الاشياء الحاصل لها في طبائعها الخاصة

اذاً اجيب على الاول بان المساء والصباح توصف بهما المعرفة الملكية على سبيل التشبيه لا من جهة مخالطة الظلمة بل من جهة معنى المبدإ والمنتهى · او يقال لا مانع ان يقال لشيء نورٌ بالنسبة الى شيء وظلمةٌ بالنسبة الى شيء آخر كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٣ كما ان سيرة المؤمنين والابرار يقال لها بالنسبة الى الأئمة نورٌ كقوله في افس ٥:٨ « كنتم حيناً ظلمةً اما الآن فانتم نورٌ في الرب » ويقال لها بالنسبة الى حيوة المجد مظلمة كقوله في ٢ بط ١:١٩ « وعندكم كلام الانبياء الذي تحسنون اذا اصغيتم اليه كأنه مصباحٌ يضيء في مكانٍ مظلمٍ » فهكذا اذاً معرفة الملاك التي بها يعرف الاشياء في طبائعها الخاصة هي نهارٌ بالقياس الى الجهالة او الضلال ولكنها مظلمة بالقياس الى رؤية الكلمة ·

وعلى الثاني بان المعرفة الصباحية والمسائية تختص بواحدٍ بعينه اي بالملائكة المستنيرين المتحازين عن الظلمة اي عن الملائكة الاشرار · والملائكة الاخيار متى عرفوا الخليقة لا يقفون عندها مما يكون إظلاماً وإعتاماً بل يوجهون ذلك الى حمد الله الذي يعرفون فيه جميع الاشياء على انه مبدؤها ولذا ليس يعقب فيهم المساءَ الليلُ بل الصباحُ على انه منتهى اليوم السابق ومبدأ اليوم اللاحق من حيث ان الملائكة يوجهون معرفة العمل السابق الى حمد الله · واما الظهر فيندرج تحت اسم اليوم من حيث هو وسطٌ بين طرفيه او يمكن اطلاقه على معرفة الله التي ليس لها اولٌ ولا آخر

وعلى الثالث بان الملائكة هم ايضاً مخلوقات فاذاً وجود الاشياء في العقل الملكي

يندرج تحت المعرفة المسائية كوجود الاشياء في طبائعها الخاصة

الفصلُ السابعُ

هل المعرفة الصباحية والمسائية واحدة

يُتخطَّى الى السابع بان يقال: يظهر ان المعرفة المسائية والصباحية واحدة ففي تك ١: ٥ «وكان مساءٌ وكان صباحٌ يومٌ واحدٌ» والمراد باليوم المعرفة الملكية كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره ٠ فاذاً المعرفة الصباحية والمسائية في الملائكة واحدة بعينها

٢ وايضاً يستحيل ان يجتمع أثران لقوةٍ واحدةٍ ٠ والملائكة هم دائماً بفعل المعرفة الصباحية لانهم يرون دائماً الله والاشياء في الله كقوله في متى ١٨: ١٠ ان ملائكتهم كل حين يعاينون وجه ابي الخ ٠ فاذاً لو كانت المعرفة المسائية مغايرةً للمعرفة الصباحية لتعذر مطلقاً على الملاك ان يكون بفعل المعرفة المسائية

٣ وايضاً قال الرسول في ١ كور ١٣: ١٠ «متى جاء الكامل يُبطَل الناقص» ولو كانت المعرفة المسائية مغايرةً للمعرفة الصباحية لقيست اليها قياس الناقص الى الكامل فلا يمكن اجتماعها معاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٤ «ان بين معرفة شيءٍ ما في كلمة الله ومعرفته في طبيعته فرقاً عظيماً حتى حقَّ ان تُخَصَّ تلك بالنهار وهذه بالمساء»

والجواب ان يقال انه يقال معرفة مسائية لمعرفة الملائكة الاشياء في طبائعها الخاصة كما مرَّ في الفصل السابق ولا يجوز ان يكون معنى ذلك ان الملائكة يستفيدون المعرفة من طبائع الاشياء الخاصة على ان تكون في الجارة دالة على نسبة المبدإ لان الملائكة لا يستفيدون المعرفة من الاشياء كما مرَّ في مب ٥٥ ف ٢ فاذاً قولنا في طبائعها الخاصة انما هو باعتبار حقيقة المعروف من حيث هو خاضعٌ

للمعرفة بمعنى ان المعرفة المسائية تقال في الملائكة باعتبار معرفتهم وجود الاشياء الذي لها في طبائعها الخاصة وهذا يعرفونه بواسطتين اي بالصور الغريزية وبحقائق الاشياء الحاصلة في الكلمة لانهم برؤيتهم الكلمة لا يعرفون وجود الاشياء الذي لها في الكلمة فقط بل ذلك الوجود الذي لها في طبائعها الخاصة ايضاً كما ان الله برؤيته نفسه يعرف وجود الاشياء الذي لها في طبائعها الخاصة . فاذاً اذا كانت المعرفة المسائية تقال في الملائكة باعتبار معرفتهم وجود الاشياء الذي لها في طبائعها الخاصة برؤيتهم الكلمة كانت المعرفة المسائية والصباحية متحدتين ذاتاً ومتغايرتين بحسب المعلومات فقط . واما اذا كانت المعرفة المسائية تقال باعتبار معرفة الملائكة وجود الاشياء الذي لها في طبائعها الخاصة بالصور الغريزية كانت المعرفة المسائية مغايرة للمعرفة الصباحية ويظهر ان اوغسطينوس قد اراد هذا المعنى حيث جعل احداهما ناقصة بالنسبة الى الأُخرى

اذاً اجيب على الاول بانه كما ان عدد ستة الايام على ما فهمه اوغسطينوس يُعتبر بحسب ستة اجناس الاشياء التي تُعرَف من الملائكة كذلك وحدة اليوم تُعتبر بحسب وحدة الشيء المعروف الذي يجوز مع ذلك ان يُعرَف بمعارف مختلفة

وعلى الثاني بانه يجوز اجتماع أثرين لقوةٍ واحدة متى كان مرجع احدهما الى الآخر كما يتضح من ان الارادة قد تريد الغاية وما الى الغاية معاً والعقل يعقل المبادىء والنتائج بالمبادىء معاً متى حصل له العلم . والمعرفة المسائية في الملائكة ترجع الى المعرفة الصباحية كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٤ . فاذاً لا منع من اجتماعهما معاً في الملائكة

وعلى الثالث بانه متى جاء الكامل فانه يُبطَل الناقص المقابل له كما يُبطَل الايمان الذي يتعلق بما لا يُرى عند مجيء الرؤية . ونقصان المعرفة المسائية ليس مقابلاً لكمال المعرفة الصباحية فان معرفة شيء في نفسه ليست مقابلةً لمعرفته في علته ولا

معرفة شيء بواسطتين متفاوتتين في الكمال والنقصان متنافية كما اننا نستطيع ان نتوصل الى نتيجة واحدة بعينها بواسطة برهانية وجدلية وكذا يجوز ان يعلم من الملاك شيء واحد بعينهِ بالكلمة الغير المخلوقة وبالصورة الغريزية

المبحث التاسع والخمسون

في ارادة الملائكة — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في ما يتعلق بارادة الملائكة وسنبحث اولاً في الارادة وثانياً في حركتها التي هي المحبة . ونبحث في الاول يدور على اربع مسائل — ١ هل في الملائكة ارادة — ٢ هل ارادة الملائكة هي عين طبيعتهم او عين عقلهم ايضاً — ٣ هل في الملائكة اختيار — ٤ هل يوجد فيهم قوة غضبية وشهوانية

الفصل الاول

هل في الملائكة ارادة

يتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الملائكة ارادة لان الارادة تكون في النطق كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٤٢ . وليس في الملائكة نطق بل شيء اعلى من النطق . فاذاً ليس فيهم ارادة بل شيء اعلى من الارادة

٢ وايضاً ان الارادة مندرجة تحت الشهوة كما يتضح من الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره . والشهوة تتعلق بالناقص لانها تتعلق بالامر الغير الحاصل . فاذاً لما لم يكن شيء من النقص في الملائكة ولا سيما السعداء يظهر ان ليس فيهم ارادة

٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٤ ان الارادة محرِّك متحرِّك لانها تتحرك من المعقول المشتهَى . والملائكة ليست متحركة لكونها غير جسمية . فاذاً ليس في الملائكة ارادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ١١ و ١٢ « ان

صورة الثالوث توجد في النفس بحسب الذاكرة والعقل والارادة » وصورة الله ليست موجودة في النفس البشرية فقط بل في النفس الملكية ايضاً لان النفس الملكية لها قدرة على معرفة الله · فاذاً يوجد في الملائكة ارادة

والجواب ان يقال لابدَّ من اثبات الارادة في الملائكة · ولايضاح ذلك فليُلاحَظ انه لما كان كل شيء صادراً عن الارادة الالهية كان كل شيء يميل بالشهوة الى الخير على حسب حاله ولكن لا على نحوٍ واحدٍ فان من الاشياء ما يميل الى الخير بمجرد النسبة الطبيعية دون ادراكٍ كالنبت والاجسام الغير المتنفسة وهذا الميل الى الخير يُسمَّى شهوة طبيعية ومنها ما يميل الى الخير مع شيء من الادراك فلا يدرك حقيقة الخير بل يدرك خيراً ما جزئياً كما ان الحس يدرك الحلو والابيض ونحوهما والميل اللاحق لهذا الادراك يُسمَّى شهوة حسية ومنها ما يميل الى الخير مع الادراك الذي به يدرك حقيقة الخير مما هو الى العقل وحده وهذا القسم يميل الى الخير ميلاً كاملاً في الغاية لانه لا يُوجَّه الى الخير من الغير فقط كالاشياء العارية عن الادراك ولا يميل الى الخير الجزئي فقط كذي الادراك الحسي فقط بل يميل الى الخير الكلي وهذا الميل يُسمَّى ارادة · فاذاً لما كان الملائكة يدركون بالعقل حقيقة الخير الكلية كان من الواضح ان فيهم ارادة

اذاً اجيب على الاول بان علوّ النطق على الحس ليس كعلوّ العقل على النطق لان النطق اعلى من الحس باعتبار اختلاف المدارك فان الحس يتعلق بالجزئيات والنطق يتعلق بالكليات ولذا وجب ان يكون ثمَّه شهوتان متغايرتان احداهما متجهة الى الخير الكلي وتختص بالنطق والأُخرى متجهة الى الخير الجزئي وتختص بالحس · واما العقل والنطق فيختلفان في كيفية الادراك لان العقل يُدرِك بنظرٍ بسيطٍ والنطق يُدرِك بالتدريج من واحدٍ الى آخر غير ان النطق مع ذلك يتأدَّى بالتدريج الى ادراك نفس ما يدركه العقل دون تدريج وهو الكلي · فاذاً الموضوع الذي

يُعرَض على الشهوة من جهة النطق ومن جهة العقل واحدٌ بعينه · فاذًا ليس في الملائكة الذين هم عقليون فقط شهوةٌ اعلى من الارادة

وعلى الثاني بانه وان كان اسم القوة الشهوانية مأخوذًا من اشتهاء غير الحاصل فليست القوة الشهوانية مع ذلك قاصرة على غير الحاصل فقط بل تتناول ايضاً اموراً اخرى كثيرة كما ان اسم الحجر مأخوذٌ في الاصل (اي في اللاتينية) من معنى ايذاء القدم مع انه ليس يراد به ذلك فقط · وكذا القوة الغضبية تسمّى من الغضب مع انه يندرج فيها انفعالات اخرى كثيرة كالرجاء والجرأة ونظائرها

وعلى الثالث بان الارادة يقال لها محرِّكٌ متحرِّكٌ باعتبار اطلاق الحركة على الارادة والتعقل وهذه الحركة لا يمتنع وجودها في الملائكة لانها فعلُ موجودٍ كاملٍ كما في كتاب النفس ٣ م ٢٨

الفصلُ الثّاني

هل الارادة في الملائكة مغايرةٌ للعقل

يُتخطّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الارادة في الملائكة ليست مغايرة للعقل والطبيعة فان الملاك ابسط من الجسم الطبيعي والجسم الطبيعي يميل بصورته الى غايته التي هي خيره فاذًا اولى ان يكون الملاك كذلك · وصورة الملاك هي اما الطبيعة القائم بنفسه فيها او الشبح الحاصل في عقله · فاذًا الملاك يميل الى الخير بطبيعتهِ او بالشبح المعقول · وهذا الميل الى الخير يخص الارادة · فاذًا ليست ارادة الملاك مغايرة لطبيعته او لعقله

٢ وايضاً ان موضوع العقل هو الحق وموضوع الارادة هو الخير · والخير والحق ليسا متغايرين ذاتاً بل اعتبارًا فقط · فاذًا ليس العقل والارادة متغايرين ذاتاً

٣ وايضاً ان الاختلاف في العموم والخصوص لا يؤثر اختلافاً في القوى فان القوّة الباصرة مع كونها واحدة بعينها تدرك اللون والبياض · والخير والحق يظهر انهما

كالعامّ والخاص لان الحق خيرٌ ما اي خير العقل · فاذاً الارادة التي موضوعها الخير ليست مغايرة للعقل الذي موضوعه الحق

لكن يعارض ذلك ان الارادة في الملائكة تتعلق بالخيرات فقط والعقل يتعلق بالخيرات والشرور لانهم يدركون كليهما · فاذًا الارادة في الملائكة مغايرة لعقلهم

والجواب ان يقال ان الارادة في الملائكة قوةٌ ما وهي ليست نفس طبيعتهم ولا نفس عقلهم اما انها ليست طبيعتهم فظاهر من ان طبيعة الشيء او ماهيته تنحصر فيه فاذًا كل مـا يتناول امرًا خارجًا عنه فليس بماهيته ولذا نجد في الاجرام الطبيعية ان الميل الى وجود الشيء لا يحصل بامرٍ زائدٍ على الماهية بل بالمادة التي تشتهي الوجود قبل حصولها عليه وبالصورة التي تحفظ على الشيء وجوده بعد حصوله عليه واما الميل الى شيءٍ خارجٍ فيحصل بامرٍ زائدٍ على الماهية كحصول الميل الى المكان بالثقل او بالخفة وحصول الميل الى فعل شبه الفاعل بالكيفيات الفعلية · والارادة تميل الى الخير طبعاً فاذًا انما تكون الارادة نفس الماهية حيث يندرج الخير كله في ماهية المريد وهذا يكون في الله الذي لا يريد امرًا خارجًا عنه الا باعتبار خيريته وليس يمكن صدق ذلك على مخلوقٍ لان الخير الغير المتناهي خارج عن ماهية كل معلولٍ · فاذًا يمتنع ان تكون ارادة الملاك او اي مخلوقٍ آخر نفس ماهيته وكذا يمتنع ايضاً ان تكون نفس عقل الملاك او الانسان لان المعرفة تحصل بحصول المعروف في العارف · ولذا كان عقله يتناول ما هو خارجٌ عنه من حيث ان ما هو خارج عنه بالذات من شأنه ان يوجد فيه نوعاً من الوجود · والارادة تتناول ما هو خارجٌ من حيث انها تتجه بميلٍ ما نوعاً من الاتجاه الى الشيء الخارج وحصول شيءٍ في نفسه على ما هو خارجٌ عنه وتوجهه الى شيءٍ خارج هما الى قوتين مختلفتين · فاذًا لا بد من التغاير بين العقل والارادة في كل مخلوقٍ لكن لا في الله المشتمل في نفسه على الموجود الكلي والخير الكلي ولذا كان كلٌ من ارادته

وعقله نفس ذاته

اذًا اجيب على الاول بان الجسم الطبيعي يميل الى وجوده بالصورة الجوهرية واما الى الخارج فبأمرٍ زائدٍ كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان القوى لاتختلف باختلاف الموضوعات المادي بل باختلافها الصوري الذي يعتبَر بحسب حقيقة الموضوع ولذا كان الاختلاف في حقيقة الخير والحق كافيًا لاختلاف العقل والارادة

وعلى الثالث بانه لما كان الخير والحق متساوقين ذاتًا كان الخير يُعقَل من العقل تحت اعتبار الحق· والحق يُشتهى من الارادة تحت اعتبار الخير · غير ان الاختلاف الاعتباري يكفي في اختلاف القوى كما مرَّ في مب ١٦ ف ٣ و٤ وفي جرم الفصل

الفصلُ الثالثُ

هل في الملائكة اختيارٌ

يُتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان ليس في الملائكة اختيارٌ لان فعل الاختيار هو الانتخاب· والانتخاب يمتنع ان يكون في الملائكة لانه اشتهاء ما سبق النظر فيه بالمشورة · والمشورة بحثٌ ما كما في الخلقيات ك ٣ ب ٣ والملائكة لا يدركون بالنظر والبحث لان هذا الى التدريج النطقي · فاذًا يظهر ان ليس في الملائكة اختيارٌ

٢ وايضًا ان الاختيار يتعلق بالضدين · وليس في الملائكة من جهة العقل ما يتعلق بالضدين اذ ليس يخطئ عقلهم في المعقولات الطبيعية كما مرَّ في مب ٥٨ ف ٥ · فاذًا ليس يجوز ان يكون فيهم اختيارٌ من جهة الشهوة ايضًا

٣ وايضًا ما كان طبيعيًا في الملائكة فانه يصدق عليهم بحسب الاكثر والاقل لان الطبيعة العقلية هي في الملائكة الاعلين اكمل منها في الملائكة الادنين· والاختيار ليس يقبل الاكثر والاقل· فاذًا ليس في الملائكة اختيارٌ

لكن يعارض ذلك ان الاختيار يرجع الى شرف الانسان · والملائكة اشرف من الناس · فاذاً لما كان الاختيار موجوداً في الناس كان بالاولى موجوداً في الملائكة

والجواب ان يقال من الاشياء ما ليس يفعل حاكماً بل منفعلاً ومتحركاً من الغير كما يتحرك السهم الى الهدف من الرامي ومنها ما يفعل حاكماً نوعاً من الحكم لكن لامختاراً كالحيوانات الغير الناطقة فان الشاة تهرب من الذئب حاكمة انه عدوٌّ لها غير ان هذا الحكم ليس يقع لها بالاختيار بل هو مركوزٌ فيها من الطبيعة وليس يقدر ان يفعل حاكماً مختاراً الاّ ذو العقل فقط من حيث انه يدرك حقيقة الخير الكلية فيقدر ان يحكم ان هذا او ذاك خيرٌ · فاذاً حيث كان العقل كان الاختيار وهكذا يتضح ان الاختيار موجودٌ في الملائكة وعلى حالٍ اعلى من وجوده في الناس كالعقل ايضاً

اذاً اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف على الانتخاب باعتبار اختصاصه بالانسان · وكما ان اعتبار الانسان في النظريات يختلف عن اعتبار الملاك من حيث ان احدهما يحصل دون نظر وبحثٍ والآخر يحصل بنظرٍ وبحثٍ كذلك الامر ايضاً في العمليات · فاذاً يوجد في الملائكة انتخاب لكن ليس مع إعمال الرأي والنظر بل بادراك الحق بداهةً

وعلى الثاني بان المعرفة تتم بحصول المعروف في العارف كما مرَّ في الفصل السابق ومب ١٢ ف ٤ · واذا خلا شيءٌ عما من شأنه ان يكون له كان ذلك من نقصانه · فاذاً اذا لم يكن عقل الملاك محدوداً الى كل حقٍّ يقدر على ادراكه بطبعه لم يكن الملاك كاملاً في طبيعته · على ان فعل القوة الشهوانية يقوم بميل الانفعال الى امرٍ خارجٍ · وكمال الشيء ليس يتوقف على كل ما يميل اليه بل على ما هو اعلى منه فقط ولذا فاذا لم تكن ارادة الملاك محدودة الى ما دونه فلا يُعتبر ذلك نقصاناً

فيه بل انما يعتبر كذلك اذا لم تكن محدودةً الى ما فوقه

وعلى الثالث بان الاختيار موجود في الملائكة الاعلين وجوداً اشرف من وجوده في الملائكة الادنين كحكم العقل ايضاً الاَّ انه اذا لُحظ ما فيه من ارتفاع القسر لا يقبل بهذا الاعتبار الاكثر والاقل لان الأعدام والسلوب لا تضعف او تشتد بنفسها بل بعللها او باعتبار اثباتٍ يقارنها فقط

الفصلُ الرَّابعُ

هل في الملائكة قوةٌ شهوانية وغضبية

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان في الملائكة قوة شهوانية وغضبية فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ مقا١٩ « في الشياطين غيظٌ خارجٌ عن حد الصواب وشهوةٌ رعناء » وطبيعة الشياطين هي نفس طبيعة الملائكة · لان الاثم لم يغير فيهم الطبيعة · فاذاً في الملائكة قوة غضبية وشهوانية

٢ وايضاً ان المحبة والفرح هيئتان للقوة الشهوانية والغضب والرجاء والخوف هيئاتٌ للقوة الغضبية · وهذه قد وصف بها الكتاب الملائكة الاخيار والاشرار · فاذاً يوجد في الملائكة قوة غضبية وشهوانية

٣ وايضاً ان بعض الفضائل تُجعَل هيئات للقوة الغضبية والشهوانية كما يظهر ان محبة الاحسان والعفة هيئتان للقوة الشهوانية والرجاء والشجاعة هيئتان للقوة الغضبية وهذه الفضائل موجودة في الملائكة · فاذاً يوجد فيهم قوة شهوانية وغضبية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣م١٢ « ان الغضبية والشهوانية هما في الجزء الحساس » وليس في الملائكة جزءٌ حساس · فاذاً ليس فيهم قوةٌ غضبية وشهوانية

والجواب ان يقال ان الشوق العقلي ليس ينقسم الى قوة غضبية وقوة شهوانية بل انما ينقسم اليهما الشوق الحسي فقط وذلك لانه لما كانت القوى لا تتمايز

بحسب تمايز الموضوعات المادي بل بحسب حقيقتها الصورية فقط فاذا كان بازاء قوّةٍ ماموضوعٌ مامن حيث الحقيقة العامة فلا يكون ثمه تغايرٌ في القوى بحسب تغاير الموضوعات الخاصة المندرجة تحت ذلك العام كما انه اذا كان موضوع القوة الباصرة الخاص هو اللون بما هو لونٌ فليس ثمه قوًى باصرة متكثرة متغايرة بحسب تغاير الابيض والاسود ولكن لو كان الموضوع الخاص لقوّةٍ ما هو الابيض بما هو ابيض لكان ثمه قوّة باصرة للابيض مغايرة للقوّة الباصرة للأسود · وواضحٌ مما مرّ في الفصل الاول من هذا المبحث وفي مب ١٦ ف ١ ان موضوع الشوق العقلي الذي يقال له الارادة هو مطلق الخير ولا يجوز تعلق شوقٍ ما الا بالخير · فاذًا ليس ينقسم الشوق العقلي بحسب تمايز بعض الخيرات الجزئية كما ينقسم الشوق الحسي الذي لا ينظر الى مطلق الخير بل الى خيرٍ ماجزئي · ولما لم يكن في الملائكة الا الشوق العقلي لم يكن شوقهم منقسما الى قوّةٍ غضبية وقوّة شهوانية بل يستمرّ دون قسمة ويُسمى ارادة

اذًا اجيب على الاول بان الشياطين انما يوصفون بالغيظ والشهوة مجازًا كما قد يوصف الله ايضاً بالغضب باعتبار مشابهة المفعول

وعلى الثاني بان المحبة والفرح انما هما هيئتان للقوة الشهوانية من حيث معناهما الانفعالي واما من حيث دلالتهما على فعل الارادة البسيطة فهما هيئتان للجزء العقلي لان المحبة هي ارادة الخير لشيءٍ والفرح هو سكون الارادة الى خيرٍ ماحاصلٍ وبالاجمال ليس شيءٌ من ذلك يقال على الملائكة باعتبار مافيه من معنى الانفعال كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٥

وعلى الثالث بان محبة الإحسان من حيث هي فضيلة ليست هيئة للقوة الشهوانية بل للارادة لان موضوع القوة الشهوانية هو الخير المستلذ بالحس وليس كذلك الخير الالهي الذي هو موضوع محبة الاحسان · وبجامع الحجة ايضاً يجب ان يقال ان الرجاء

ليس هيئة للقوّة الغضبية لان موضوع الغضبية هو الضار المانع المحسوس والرجاء الذي هو فضيلة ليس يتعلق بذلك بل بالضار المانع الالهي والعفة من حيث هي فضيلة بشرية هي بالنظر الى شهوات المحسوسات المستلذة الراجعة الى القوة الشهوانية وكذا الشجاعة هي بالنظر الى التهور والجبن الراجعين الى القوة الغضبية ولذا كانت العفة باعتبار كونها فضيلة بشرية مستندة الى القوة الشهوانية والشجاعة الى القوّة الغضبية وهما بهذا الاعتبار ليستا في الملائكة اذ ليس فيهم انفعالات الشهوات او الجبن والتهور التي يجب تعديلها بالعفة والشجاعة بل انما تقال فيهم العفة باعتبار تصريفهم ارادتهم بالاعتدال على وفق الارادة الالهية وانما تقال فيهم الشجاعة باعتبار تنفيذهم الارادة الالهية بعزيمة وهذا كله يتم بالارادة لا بالقوة الغضبية والشهوانية

المبحث المتمم ستين

في محبة الملائكة — وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في فعل الارادة الذي هو المحبة لان كل فعل من افعال القوة الشوقية فهو منبعث عن المحبة . والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل — ١ هل يوجد في الملائكة محبة طبيعية — ٢ هل يوجد فيهم محبة انتخابية — ٣ هل يحب الملاك نفسه بالمحبة الطبيعية او الانتخابية — ٤ هل يحب احد الملائكة الآخر بالمحبة الطبيعية كنفسه — ٥ هل الملاك هو احب بالمحبة الطبيعية لله منه لنفسه

الفصل الاوّل

هل يوجد في الملائكة محبة طبيعية

يُتخطّى الى الاوّل بان يقال : يظهر ان ليس في الملائكة محبة طبيعية لان المحبة الطبيعية قسيمة للمحبة العقلية كما يتضح مما قاله ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . ومحبة الملائكة عقلية . فاذًا ليست طبيعية

٢ وايضاً ما يُحِبُّ بالمحبة الطبيعية فهو ينفعل اكثر مما يفعل اذ ليس لشيء سلطان على طبيعته · والملائكة لا ينفعلون بل يفعلون لكونهم ذوي اختيار كما مرّ تحقيقه في المبحث السابق ف٣ · فاذاً ليس فيهم محبة طبيعية

٣ وايضاً كل محبة فهي اما مستقيمة او غير مستقيمة فالمحبة المستقيمة ترجع الى محبة الاحسان وغير المستقيمة ترجع الى الاثم · وكلا هذين خارجٌ عن الطبيعة لان محبة الإحسان هي اعلى من الطبيعة والاثم مضادٌ للطبيعة · فاذاً ليس في الملائكة محبة طبيعية

لكن يعارض ذلك ان المحبة تلحق الادراك اذ ليس يُحَبُّ شيءٌ ما لم يُدرَك كما قال اغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب١ و٢ · والملائكة لهم ادراكٌ طبيعي · فاذاً لهم ايضاً محبة طبيعية

والجواب ان يقال لابد من اثبات المحبة الطبيعية في الملائكة وبيان ذلك فليُعلَم ان كل متقدم يوجد في المتأخر · والطبيعة متقدمة على العقل لان طبيعة كل شيء هي ذاته · فاذاً ما كان من قبيل الطبيعة فلابد من وجوده ايضاً في الموجودات العاقلة ومن الامور العامة لكل طبيعة ان يكون لها ميلٌ وهو الذي يقال له شوقٌ طبيعيٌ او محبة غير ان هذا الميل تختلف طريقة وجوده بحسب اختلاف الطبائع فانه يوجد في كل طبيعة بحسب حالها ولذا فهو يوجد في الطبيعة العقلية بحسب الارادة وفي الطبيعة الحسية بحسب الشوق الحسي وفي الطبيعة الفاقدة الادراك بحسب اتجاهها الى شيء ما · فاذاً لان الملاك طبيعةٌ عقلية يجب ان يكون في ارادته محبةٌ طبيعية

اذاً اجيب على الاول بان المحبة العقلية انما هي قسيمة للمحبة الطبيعية التي هي طبيعية فقط اي التي تختص بالطبيعة المجردة حقيقتها عن ضميمة الكمال الحسي او العقلي

وعلى الثاني بان جميع ما في العالم باسره فانه ينفعل من شيء ما خلا الفاعل الاول

الذي يفعل دون ان ينفعل من غيره بوجهٍ من الوجوه والذي طبيعته عين ارادته فاذاً لا خلف اذا كان الملاك ينفعل من حيث ان الميل الطبيعي مغروزٌ فيه من مبدع طبيعته ولكنه ليس ينفعل دون ان يفعل لأنه ذو ارادة مختارة

وعلى الثالث بأنه كما ان الادراك الطبيعي صادقٌ دائماً كذلك المحبة الطبيعية مستقيمة دائماً لان المحبة الطبيعية ليست شيئاً آخر سوى ميل الطبيعة المغروز من مبدع الطبيعة فالقول اذن بان ميل الطبيعة غير مستقيم قدحٌ بمبدع الطبيعة غير ان استقامة المحبة الطبيعية غيرٌ واستقامة محبة الإحسان والفضيلة غيرٌ لان احدى الاستقامتين مكملة للأخرى كما ان صدق الادراك الطبيعي غيرٌ وصدق الادراك المفاض او المكتسب غيرٌ

الفصلُ الثاني

هل يوجد في الملائكة محبةٌ انتخابية

يُتخطّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان ليس في الملائكة محبةٌ انتخابية لان المحبة الانتخابية هي المحبة النطقية في ما يظهر اذ الانتخاب تابعٌ للرأي القائم في البحث كما في الخلقيات ك٣ ب٣٠ والمحبة النطقية قسيمةٌ للعقلية التي هي خاصة بالملائكة كما في الاسماء الالهية ب٤ . فاذاً ليس في الملائكة محبةٌ انتخابية

٢ وايضاً ليس في الملائكة من دون المعرفة اللدنية سوى المعرفة الطبيعية لانهم لا ينتقلون من المبادىء الى استحصال النتائج وهكذا فنسبتهم الى جميع ما معرفته مقدورة لهم طبعاً كنسبة عقلنا الى المبادىء الأُولى التي معرفتها مقدورةٌ له طبعاً والمحبة تابعة للمعرفة كما مرَّ في الفصل السابق ومب١٩ ف١ . فاذاً ليس في الملائكة من دون المحبة المجانية سوى المحبة الطبيعية . فاذاً ليس فيهم محبة انتخابية

لكن يعارض ذلك اننا لا نستحق بالافعال الطبيعية لا ثواباً ولا عقاباً . والملائكة يستحقون بمحبتهم ثواباً او عقاباً . فاذاً يوجد فيهم محبة انتخابية

والجواب ان يقال ان في الملائكة محبةً طبيعية ومحبةً انتخابية . والمحبة الطبيعية فيهم هي مبدأ المحبة الانتخابية لان كل ما يرجع الى الاول فانه يتضمن حقيقة المبدإ ولما كانت الطبيعة اول شيءٍ في كل شيءٍ وجب ان يكون ما يرجع الى الطبيعة مبدأً في كل شيءٍ وهذا ظاهرٌ في الانسان من جهة العقل ومن جهة الارادة لان العقل يدرك المبادئ طبعاً ومن هذا الادراك يحصل في الانسان العلم بالنتائج التي ليس يدركها الانسان بطبعه بل بالاستنباط او التعليم . وكذا الحال في الارادة ايضاً فان الغاية فيها كالمبدإ في العقل كما في الطبيعيات ك ٢ م ٨٩ فكما ان العقل يدرك المبادئ طبعاً كذلك الارادة تريد الغاية طبعاً فهي اذاً تميل طبعاً الى غايتها القصوى فان كل انسان يريد طبعاً السعادة ومن هذه الارادة الطبيعية تحصل جميع الارادات الأُخرى لان كل ما يريده الانسان فانه يريده لاجل غايةٍ . فاذاً محبة الخير الذي يريده الانسان طبعاً على انه الغاية هي المحبة الطبيعية والمحبة المنبعثة عن هذه وهي محبة الخير الذي يُحَبُّ لاجل الغاية هي المحبة الانتخابية . غير ان بين العقل والارادة فرقاً في ذلك لان ادراك العقل يتم بحصول المُدرَك في المُدرِك كما اسلفنا في المبحث السابق ف ٢ . وكون عقل الانسان ليس يُدرِك طبعاً في الحال جميع المعقولات بل بعضها التي يتحرك منها الى سواها نوعاً من التحرك انما هو من نقصان الطبيعة العقلية فيه . واما فعل القوة الشهوية فهو بعكس ذلك يكون بحسب اتجاه المشتهي الى الاشياء التي منها ما هو خيرٌ بذاته فيكون مشتهىً بذاته ومنها ما يحصل له اعتبار الخيرية من نسبته الى الغير فيكون مشتهىً لاجل الغير . فاذاً ليس من نقصان المشتهي كونه يشتهي شيئاً طبعاً على انه الغاية وشيئاً بالانتخاب على انه مسوقٌ الى الغاية . فاذاً لما كانت الطبيعة العقلية كاملة في الملائكة كان فيهم المعرفة الطبيعية فقط دون القياسية ولكنه يوجد فيهم المحبة الطبيعية والانتخابية . وما قررناه الى الآن فهو بقطع النظر عمّا فوق الطبيعة لان هذا ليست الطبيعة مبدأً كافياً له وسيأتي بحث ذلك في مب ٦٢

اذًا اجيب على الاول بان ليس كل محبة انتخابية فهي محبة نطقية باعتبار كون المحبة النطقية قسيمةً للمحبة العقلية فان المحبة النطقية على ذلك هي التابعة للمعرفة القياسية · وليس كل انتخاب تابعًا للتدريج النطقي كما اسلفنا آنفًا في المبحث السابق ف٣ عند الكلام على الاختيار بل انما يتبعه الانتخاب البشري فقط · فاذًا الاعتراض بذلك غير ناهض

وعلى الثاني يتضح الجواب مما تقدم

الفصلُ الثالثُ

هل يحب الملاك نفسه بالمحبة الطبيعية والانتخابية

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يحب نفسه بالمحبة الطبيعية والانتخابية لان المحبة الطبيعية تتعلق بالغاية كما مرَّ في الفصل السابق والمحبة الانتخابية تتعلق بما الى الغاية ولايجوز ان شيئًا واحدًا بعينه يكون بالنظر الى واحدٍ بعينه غاية والى الغاية · فاذًا لايجوز تعلق المحبة الطبيعية والانتخابية بشيء واحدٍ بعينه

٢ وايضًا ان المحبة قوةٌ موحِدةٌ ومؤلِّفةٌ كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ · والتأحدة والتأليف يتعلق بامور مختلفة مُرجعة الى واحدٍ · فاذًا ليس في قدرة الملاك ان يحب نفسه

٣ وايضًا ان المحبة حركةٌ ما · وكل حركةٍ فهي الى آخر · فاذًا يظهر ان الملاك ليس يقدران يحب نفسه بالمحبة الطبيعية او الانتخابية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٨ « ان التحابات الناظرة الى الغير صادرةٌ عن التحابات الناظرة الى النفس »

والجواب ان يقال لما كانت المحبة تتعلق بالخير والخير يوجد في الجوهر وفي العرض كما يتضح من الخلقيات ك ١ ب ٦ كان الشيء يُحَبُّ على ضربين اولاً على انه خيرٌ قائمٌ بنفسه وثانيًا على انه خيرٌ عرضيٌ او حالٌ فيُحَبُّ على انه خيرٌ قائمٌ بنفسه ما

يحبّ بحيث يريد له مريدٌ خيراً ويحبّ على انه خيرٌ عرضيٌ او حالٌ ما يُشتهى لشيءٍ آخر كما يُحبّ العلم لا لاجل حصول خير له بل لاجل تحصيله وقد سمى بعضٌ هذا الضرب من المحبة شهوةً والاول صداقةً · وواضحٌ ان كل شيءٍ في الاشياء الفاقدة الادراك يشتاق طبعاً ان يحصل على ما هو خيرٌ له كتشوق النار جهة فوق فاذاً كل من الملاك والانسان ايضاً يشتاق طبعاً خيره وكماله وهذا هو محبة النفس فاذاً كلٌ من الملاك والانسان يحب نفسه طبعاً من حيث يشتهي لنفسه خيراً اما بالشوق الطبيعي · واما من حيث يشتهي لنفسه خيراً ما بالانتخاب فهو يحب نفسه بالمحبة الانتخابية

اذاً اجيب على الاول بان الملاك او الانسان ليس يحب نفسه بالمحبة الطبيعية والانتخابية باعتبار واحد بل باعتبارين مختلفين كما مرَّ في جرم الفصل وفي الفصل السابق

وعلى الثاني بانه كما ان الوحدة اعظم من الاتحاد كذلك محبة النفس اعظم وحدة من محبة الغير المتحد بالنفس · وانما استعمل ديونيسيوس لفظ التأحده والتاليف لبيان اشتقاق محبة الغير عن محبة النفس كما تشتق التأحدة من الواحد

وعلى الثالث بانه كما ان المحبة فعلٌ مستقرٌ في الفاعل كذلك هي حركة مستقرة في المحب لا متجهة بالضرورة الى شيءٍ آخر ولكن يمكن انعكاسها على المحب حتى يحب نفسه كما تنعكس المعرفة على العارف حتى يعرف نفسه

الفصل الرّابع

هل يحب احد الملائكة الآخر بالمحبة الطبيعية كنفسه

يُتخطّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان احد الملائكة ليس يحب الآخر بالمحبة الطبيعية كنفسه لان المحبة تابعةٌ للمعرفة وليس يعرف احد الملائكة الآخر كنفسه فانه يعرف نفسه بماهيته والآخر بشبهه كما مرَّ في مب ٥٦ ف١ و٢ · فاذاً يظهر ان

ليس يحب احد الملائكة الآخر كنفسه

٢ وايضاً ان العلة افضل من المعلول والمبدأ افضل مما يصدر عن المبدإ . ومحبة الغير صادرة عن محبة النفس كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٩ب٨ . فاذاً ليس يحب احد الملائكة الآخر كنفسه بل هو احب لنفسه

٣ وايضاً ان المحبة الطبيعية تتعلق بشيء على انه غاية ويستحيل ارتفاعها . وليس احد الملائكة غاية للآخر وايضاً فهذه المحبة يمكن ارتفاعها كما هو واضح في الشياطين الذين لا يحبون الملائكة الاخيار . فاذاً ليس احد الملائكة يحب الآخر بالمحبة الطبيعية كنفسه

لكن يعارض ذلك ان ما يوجد في جميع الموجودات حتى غير الناطقة يظهر انه طبيعي . وقد قيل في سي ١٢ : ١٩ « كل حيوان يحب نظيره » فاذاً يحب احد الملائكة الآخر طبعاً كنفسه

والجواب ان يقال ان كلاً من الملاك والانسان يحب نفسه محبة طبيعية كما مرّ في الفصل السابق وما كان متحداً بشيء فهو هو بعينه فاذاً كل شيء فهو يحب ما هو متحد به فان كان متحداً به اتحاداً طبيعياً فهو يحبه بالمحبة الطبيعية وان كان متحداً به اتحاداً غير طبيعي فهو يحبه بمحبة غير طبيعية كما ان الانسان يحب وطنيه بمحبة الوطنية ومن يتصل اليه بنسب دموي بالمحبة الطبيعية من حيث يتحدان في مبدإ التناسل الطبيعي . وواضح ان كل شيئين اتحدا في الجنس او في النوع فهما متحدان في الطبيعة ولذا كان كل شيء يحب بالمحبة الطبيعية ما يتحد به في النوع من حيث يحب نوعه وهذا ظاهر ايضاً في ما خلا عن الادراك فان في النار ميلاً طبيعياً الى اشراك غيرها في صورتها مما هو خيرها كما انها تميل طبعاً الى التماس خيرها كالتصعد فهكذا اذاً يجب ان يقال ان كلاً من الملائكة يحب الآخر بالمحبة الطبيعية من حيث يتحدان في الطبيعة فاما من حيث يتحدان او يختلفان ايضاً في غير الطبيعة

فليس يحب كل منهم الآخر بالمحبة الطبيعية

اذًا اجيب على الاول بان التشبيه في قولنا كنفسه يحتمل ان يكون المراد منه بيان حال المعرفة او المحبة من جهة المعروف والمحبوب وبهذا المعنى كلٌّ من الملائكة يعرف الآخر كنفسه لانه يعرف ان الآخر موجودٌ كما انه هو موجودٌ ويحتمل ان يكون المراد به بيان حال المعرفة والمحبة من جهة المحب والعارف وعلى هذا فليس كل من الملائكة يعرف الآخر كنفسه لانه يعرف نفسه بماهيته وليس يعرف الآخر بماهيته اي ماهية ذلك الآخر وكذلك ليس يحب كلٌّ منهم الآخر كنفسه لانه يحب نفسه بارادته وليس يحب الآخر بارادته اي ارادة ذلك الآخر

وعلى الثاني بان الكاف ليست دالّة على المساواة بل على المشابهة لانه لما كانت المحبة الطبيعية مبنيةً على الوحدة الطبيعية فما كان اقل اتحادًا بآخر كان اقل محبةً طبيعيةً له فاذًا ما اتحد به في العدد فهو احبّ اليه طبعًا مما هو متحدٌ به في النوع او في الجنس · ومن الطبيعي ان يحب الآخر محبة تشبه محبته لنفسه باعتبار انه كما يحب نفسه من حيث يريد الخير لنفسه كذلك يحب الآخر من حيث يريد خيره

وعلى الثالث بانهُ يقال ان المحبة الطبيعية تتعلق بالغاية لا على انها شيءٌ يريد لهُ الخير مريدٌ بل على انها خيرٌ يريده مريدٌ لنفسه وكذا لغيره ايضًا من حيث هو متحد بهِ · وهذه المحبة الطبيعية لا يمكن ارتفاعها ولا عن الملائكة الاشرار حتى لا يكون لهم محبةٌ طبيعية لسائر الملائكة من حيث يشاركونهم في الطبيعة بل انما يبغضونهم من حيث يتباينون في البرارة والاثم

الفصلُ الخامسُ

هل الملاك احب لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه

يُتخطّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الملاك ليس احب لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه لان المحبة الطبيعية مبنية على الاتحاد الطبيعي كما مرّ في الفصل السابق

والطبيعة الالهية في نهاية البعد عن الطبيعة الملكية . فاذاً الملاك اقلُ محبةً طبيعيةً لله منهُ لنفسهِ او لملاكٍ آخر

٢ وايضاً ما لاجله شيء كذا فهو أولى ان يكون كذلك كما في كتاب البرهان ١ م ٥ . وكل محب فانما يحب غيره بالمحبة الطبيعية لاجل نفسه لان كل شيء انما يحب شيئاً من حيث هو خيرٌ له . فاذاً ليس الملاك احبَّ لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسهِ

٣ وايضاً ان الطبيعة تنعكس على ذاتها فانا نجد كل فاعلٍ يفعل طبعاً لاجل استبقائه ولو كانت الطبيعة اميل الى غيرها منها الى ذاتها لما انعكست على ذاتها . فاذاً ليس الملاك احبَّ لله بالمحبة الطبيعية منهُ لنفسه

٤ وايضاً ان كون محبٍّ احبَّ لله منه لنفسه خاصٌ بمحبة الاحسان فيما يظهر ومحبة الاحسان ليست طبيعية للملائكة بل « تفاض على قلوبهم بالروح القدس الذي وُهِبَ لهم » كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩ . فاذاً ليس الملائكة احبَّ لله بالمحبة الطبيعية منهم لانفسهم

٥ وايضاً ان المحبة الطبيعية لا تزال باقية ببقاء الطبيعة . ومحبة الله اكثر من النفس لا تبقى في الخاطئ ملاكاً كان او انساناً فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ في الباب الاخير « مدينتان نشأتا عن محبتين مدينةٌ ارضيةٌ عن محبة الذات الى حد احتقار الله ومدينةٌ سماوية عن محبة الله الى حد احتقار الذات » فاذاً ليست محبة الله اكثر من الذات طبيعية

لكن يعارض ذلك ان الوصايا الشرعية الخلقية هي من شريعة الطبيعة . والوصية بمحبة الله فوق الذات وصية شرعية خلقية . فهي اذن من شريعة الطبيعة . فاذاً الملاك احب لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الملاك هو لله احبُّ منهُ لنفسهِ بالمحبة الطبيعية الشهوانية لانه يشتهي لنفسه الخير الالهي اكثر من خيره وبالمحبة الطبيعية

الصداقية من حيث انه يريد طبعاً لله خيراً اعظم من الخير الذي يريده لنفسه لانه يريد طبعاً ان يكون الله الهاً وان يكون هو حاصلاً على طبيعته واما اذا اعتُبر الامر على وجه الاطلاق فهو لنفسه احب منه لله بالمحبة الطبيعية لان محبته الطبيعية لنفسه اشد وآصل من محبته لله لكن فساد هذا المذهب ظاهرٌ لمن يلاحظ في الامور الطبيعية ان الشيء الى ماذا يتحرك طبعاً فان الميل الطبيعي في ما خلا عن النطق يدل على الميل الطبيعي في ارادة الطبيعة العقلية · وما كان من الاشياء الطبيعية بحسب حقيقته مختصا طبعاً بآخر فهو آصل واشد نزوعاً الى ما هو مختص به منهُ الى نفسه وهذا الميل الطبيعي يتضح من الاشياء التي تنفعل طبعاً لان كل شيء كما ينفعل طبعاً كذلك من شأنه ان ينفعل كما في الطبيعيات ك٢ م٨٨ فاننا نجد ان الجزء يعرّض نفسه طبعاً لاجل وقاية الكل كما تتعرض اليد للضرب من غير رويّة لاجل وقاية الجسم كله ولأن النطق يجري على قياس الطبيعة نجد هذا القياس في الفضائل السياسية فان من شأن الوطني المحبّ لوطنه ان يعرّض نفسه لخطر الموت لاجل وقاية الجمهور كله ولو كان الانسان جزءاً طبيعياً لوطنه لكان هذا الميل طبيعياً فيه · فاذاً لما كان الخير الكلي هو الله وتحت هذا الخير يندرج الملاك والانسان وسائر المخلوقات لان كل خليقة فهي بحسب حقيقتها مختصةٌ طبعاً بالله يلزم ان كلاً من الملاك والانسان هو اكثر وآصل محبة طبيعية لله منه لنفسه والّا فلو كان لنفسه احبّ طبعاً منه لله لكانت المحبة الطبيعية غير منتظمة ولم تكن تستكمل بمحبة الاحسان بل كانت تنتقض بها

اذاً اجيب على الاول بان تلك الحجة انما تنهض في المتكافئات التي ليس احدها سبباً لوجود الآخر وخيريته فان كلاً من هذه احبُّ طبعاً لنفسه منه للآخر من حيث انه اشد اتحاداً بنفسه منه بالآخر · واما الاشياء التي احدها هو السبب الوحيد لوجود ما سواه وخيريته فكلٌّ منها احبُّ طبعاً لهذا الآخر منه لنفسه كما اسلفنا قريباً في

جرم الفصل ان كل جزء احبُّ طبعاً للكل منه لنفسه وكل فرد احب طبعاً لخير نوعه منه لخيره الجزئي · والله ليس خيراً لنوعٍ واحدٍ فقط بل هو الخير الكلي مطلقاً فاذاً كل شيء فهو بطبعه احبُّ على حسب حاله لله منه لنفسه

وعلى الثاني بان ما يقال من ان الله يُحَبُّ من الملاك من حيث هو خيرٌ له ان اريد بالحيثية فيه الدلالة على الغاية فهو كاذبٌ لانهُ لا يحب الله طبعاً لاجل خير نفسه بل لاجل الله وان اريد بها الدلالة على داعية المحبة من جهة المحب فهو صادق لان محبة الله ليست طبيعية الاَّ من طريق ان كل شيء متوقفٌ على الخير الذي هو الله

وعلى الثالث بان الطبيعة تنعكس على نفسها ليس بالنظر الى ما هو خاصٌّ بها فقط بل بالأحرى بالنظر الى ما هو عام فان في كل شيء ميلاً الى استبقاء نوعه فضلاً عن استبقاء شخصه ولأن يكون في كل شيء ميلٌ طبيعي الى ما هو الخير الكلي مطلقاً أولى

وعلى الرابع بان الله من حيث هو الخير الكلي المتوقف عليه كل خير طبيعي يُحَبُّ طبعاً من كل شيء واما من حيث هو الخير القائم بهِ بالاجمال سعادة الجميع الفائقة الطبيعة فيُحَبُّ بمحبة الاحسان

وعلى الخامس بانه لما كان الجوهر والخير العام في الله واحداً بعينهِ كان جميع الذين يرون ذات الله يتحركون اليها بحركةٍ واحدةٍ بعينها من المحبة من حيث هي ممتازة عما سواها وباعتبار كونها خيراً عاماً · ولما كان الله من حيث هو خيرٌ عامٌّ محبوباً طبعاً من الجميع كان ممتنعاً على من يراه بذاته ان لا يحبه واما الذين لا يرون ذاته فانهم يعرفونهُ ببعض المعلولات الجزئية التي قد تكون بعض الاحيان مضادة لارادتهم وبهذا الاعتبار يقال انهم يبغضون الله مع انهُ من حيث هو خيرٌ عام لجميع الاشياء احبُّ طبعاً الى كل شيء من نفسه

المبحثُ الحادي والستون

في صدور الملائكة الى الوجود الطبيعي—وفيه اربعة فصول

بعد ما تقدم من الكلام على طبيعة الملائكة ومعرفتهم وارادتهم بقي النظر في خلقهم او بدء وجودهم بالعموم وهذا النظر على ثلاثة اقسام لاننا سننظر اولاً في انهم كيف صدروا الى الوجود الطبيعي . وثانياً في انهم كيف استكملوا في النعمة او المجد . وثالثاً في ان بعضهم كيف صاروا اشراراً . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل—١هل وجود الملائكة معلول علة —٢ هل الملاك قديم —٣ هل هو مخلوق قبل الخليقة الجسمانية—٤ هل خُلق الملائكة في علّيين

الفصلُ الاولُ

هل وجود الملائكة معلول علةٍ

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان وجود الملائكة ليس معلول علةٍ . فان ما أُبدع من الله قد ورد ذكره في تك ١ . وليس هناك ذكرٌ للملائكة . فاذاً ليسوا مخلوقين من الله

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ك ٨ م ١٦ « اذا كان جوهرٌ صورةً لا في مادة كان في الحال موجوداً وواحداً بنفسه وليس له علةٌ تجعله موجوداً وواحداً» والملائكة صورٌ مجردة كما مرَّ تحقيقه في مب ٥٠ ف ٢ . فاذاً ليس وجودها معلول علةٍ

٣ وايضاً كل ما يُصنَع من فاعلٍ ما فانه بصنيعه يقبل الصورة منه . والملائكة لكونها صوراً لا تقبل الصورة من فاعلٍ ما . فاذاً ليس لها علةٌ فاعلة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٨ : ٢ «سبحوه يا جميع ملائكته » ثم تعقيبه ذلك بقوله « فانه هو أمرَ فخُلِقت»

والجواب ان يقال لابد من اثبات كون الملائكة وجميع ما خلا الله مخلوقةً من الله لان الله وحده هو عين وجوده وجميع ما سواه يتغاير فيه الماهية والوجود كما يتضح مما تقدم في مب ٣ ف ٤ ومن ذلك يتضح ان الله وحده موجود بذاته وجميع ما

سواه موجودٌ بالمشاركة · وكل موجود بالمشاركة فهو معلولٌ لما هو موجود بالذات كما ان كل ذي نارٍ فهو معلولٌ للنار · فاذًا لا بد ان تكون الملائكة مخلوقةً من الله

اذًا اجيب على الاول بان اوغسطينوس قال في مدينة الله ك ١١ ب ٣٠ ان الملائكة لم يُضرَب عن ذكرهم في سفر خلق الاشياء الاول بل يُعبَّر عنهم هناك باسم السماء او النور · وانما أُضرِبَ هناك عن ذكرهم او عبِّرَ عنهم باسماء اشياء جسمانية لان موسى كان موجهًا كلامه الى شعبٍ جاهلٍ لم يكن حينئذٍ قادرًا على فهم الطبيعة المجردة ولو ذُكِرَ لهم صريحًا ان بعض الاشياء هي فوق كل طبيعة جسمية لأفضى بهم ذلك الى الوثنية التي كانوا مائلين اليها والتي كان اخص قصد موسى ابعادهم عنها

وعلى الثاني بان الجواهر التي هي صورٌ قائمة بانفسها ليس من علةٍ صوريةٍ لوجودها ووحدتها ولا علة فاعلة بنقل الهيولى من القوة الى الفعل بل لها علة مصدرة للجوهر كلهِ

وبهذا يتضح الجواب على الثالث

الفصلُ الثاني

هل الملاك صادرٌ عن الله منذ الازل

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملاك صادرٌ عن الله منذ الازل لان الله هو علة الملاك بوجوده اذ ليس يفعل بامرٍ زائدٍ على ذاته · ووجوده ازليٌّ · فاذًا قد اصدر الملائكة منذ الازل

٢ وايضًا كل ما هو تارةً موجودٌ وتارةً غير موجود فهو خاضع للزمان · والملاك فوق الزمان كما في كتاب العلل قض ٢ · فاذًا ليس الملاك تارةً موجودًا وتارةً غير موجودٍ بل هو موجودٌ دائمًا

٣ وايضًا ان اوغسطينوس قد اثبت في كتاب الثالوث ١٣ ب ٨ عدم قابلية

النفس للفساد من كونها قادرة بالعقل على ادراك الحق . وكما ان الحق لايقبل الفساد كذلك هو ازليٌّ . فاذاً طبيعة النفس والملاك العقلية ليست منزهة عن قبول الفساد فقط بل هي ازليةٌ ايضاً

لكن يعارض ذلك قوله في ام ٨ : ٢٢ بلسان الحكمة المولودة « الربُّ حازني في اول طرقه قبل ما صنعه منذ البدء » والملائكة مصنوعةٌ من الله كما مرَّ تحقيقه في الفصل السابق . فاذاً كان حينٌ لم تكن موجودة فيه

والجواب ان يقال ان الله وحده الآب والابن والروح القدس قديمٌ لم يزل فان هذا من عقائد الدين الكاثوليكي التي لا ريب فيها وكل قول مضادٍّ له فبدعة لا يؤْذن بقبولها فان الله قد اصدر المخلوقات بمعنى انه اوجدها من العدم اي بعد ان لم تكن شيئاً

اذاً اجيب على الاول بان وجود الله هو عين ارادته . فاذاً كونه قد اصدر الملائكة وسائر المخلوقات بوجوده لاينفي انه اصدرها بارادته . وارادته ليست تتعلق ضرورةً باصدار المخلوقات كما مرَّ في مب ١٩ ف ٤ ومب ٤٦ ف ١ ولذا فهو قد اصدر ما شاء وحين شاء

وعلى الثاني بان الملاك هو فوق الزمان الذي هو عدد حركة السماء لانه فوق كل حركة طبيعية جسمانية ولكنه ليس فوق الزمان الذي هو عدد التعاقب الحاصل من وجوده بعد لاوجوده وعدد التعاقب الذي في افعاله ولذا قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ ب ٢٠ و ٢١ « ان الله يحرك الخليقة الروحانية في الزمان »

وعلى الثالث بان الملائكة والنفوس العقلية انما لايعرضها الفساد بسبب ان لها طبيعة قادرة بها على ادراك الحق . ولكن هذه الطبيعة لم تحصل لهم منذ الازل بل انما وُهبت لهم من الله حينما شاء . فاذاً ليس يلزم ان الملائكة قديمةٌ لم تزل

الفصلُ الثالثُ

هل خُلقَ الملائكة قبل العالم الجسماني

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملائكة خُلقوا قبل العالم الجسماني فقد قال ايرونيموس في كلامه على رسالة بولس الى تيطوس ب ١ « لمَّا تكمل ستة آلاف سنة من زماننا ولكَمْ خلا قبلها من الازمنة ومبادىء الدهور التي كانت فيها الملائكة والعروش والسيادات خادمةً لله » وقال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣ « ذهب بعض[٢] الى ان الملائكة كُوِّنوا قبل كل خليقة كما قال غريغوريوس اللاهوتي واوّلُ ما عزم الله على ابداعه هو القوات الملكية والسماوية وكان عزمه هذا فعلاً »

٢ وايضاً ان الطبيعة الملكية متوسطة بين الطبيعة الالهية والطبيعة الجسمانية والطبيعة الالهية ازلية والطبيعة الجسمانية زمانية · فاذاً الطبيعة الملكية كُوِّنت قبل خلق الزمان وبعد الازلية

٣ وايضاً ان التباعد بين الطبيعة الملكية والطبيعة الجسمانية اعظم من التباعد بين الطبائع الجسمانية · والطبائع الجسمانية كُوِّنت بعضها قبل بعض ولذا ورد في بدء سفر التكوين تفصيل ستة ايام لخلق الكائنات · فاذاً الطبيعة الملكية أحرى ان تكون قد كُوِّنت قبل كل طبيعة جسمانية

والجواب ان يقال ان للائمة القديسين في هذه المسئلة قولين اصحهما في ما يظهر ان الملائكة خُلقوا مع الخليقة الجسمانية لانهم جزءٌ من العالم وليسوا بانفسهم عالمًا على حياله بل هم والخليقة الجسمانية مقوِّمون بالاشتراك لعالمٍ واحدٍ كما يظهر من نسبة الخلائق بعضها الى بعض لان خير العالم قائمٌ بنسبة الاشياء بعضها الى بعضٍ · وليس جزءٌ كامل

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١:١ « في البدء خلق الله السماوات والارض » ولو كان الله قد خلق شيئاً قبلها لم تكن هذه الآية صادقة · فاذاً لم تُخلَق الملائكة قبل الطبيعة الجسمية

منفكًّا عن كله · فاذًا ليس يحتمل ان يكون الله الكامل الصنيع كما في تث ٣٢: ٤
قد خلق الخليقة الملكية على حيالها قبل جميع المخلوقات الأُخر وليس ينبغي مع
ذلك ان يُعتبر القول المضاد بدعة ولا سيما لكونه مذهب غريغوريوس النزينزي
« الذي هو من فرط الجلالة والوثاقة في التعاليم المسيحية بحيث لم يدّعِ احدٌ عليه
عيبًا في اقواله كما لم يدّعِ احدٌ ذلك في تعاليم اثاناسيوس » قاله ايرونيموس

اذًا اجيب على الاول بان كلام ايرونيموس انما هو بحسب رأْي الايمة اليونانيين
الذين قد انعقد اجماعهم على ان الملائكة خُلقوا قبل العالم الجسماني

وعلى الثاني بان الله ليس جزءًا من اجزاء العالم بل هو فوق العالم باسره وحاصل
في ذاته حصولاً سابقًا بوجهٍ اتم على جميع كمالات العالم · والملائك جزء من العالم ·
فليس حكمهما واحدًا

وعلى الثالث بان جميع المخلوقات الجسمانية متحدة في المادة · والملائكة لا يشاركون
الخليقة الجسمانية في المادة · فاذًا بخلق مادة الخليقة الجسمانية تُخلَق على نحوٍ ما
جميع المخلوقات الجسمانية وليس بخلق الملائكة يُخلَق العالم ولا نقض بقوله في
تك ١ « في البدء خلق الله السماوات والارض » فان معنى في البدء اي في الابن
او في بدء الزمان وليس معناه اي قبل ان يُصنَع شيءٌ الا ان يقال ان معناه قبل
ان يصنع شيءٌ في جنس المخلوقات الجسمانية

الفصلُ الرابعُ
هل خُلِقَ الملائكة في علّيين

يُتخطّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الملائكة لم يُخلَقوا في علّيين لانهم جواهر
غير جسمانية · والجوهر الغير الجسماني ليس يتوقف على الجسم في وجوده فاذًا
ليس يتوقف عليه ايضًا في ابداعه · فاذًا لم يُخلَق الملائكة في مكان جسماني

٢ وايضًا قال اوغسطينوس في شرح تك لـ ٢ ب ١٠ ان الملائكة خلقوا في

الطبقة العليا من الهواء · فاذًا لم يخلقوا في عليين

٣ وايضاً يقال ان عليين هو السماء العليا فلو كان الملائكة قد خُلقوا في عليين لما صحَّ عليهم ان يصعدوا الى السماء العليا وهذا منقوض بقوله في اش ١٤ : ١٣ بلسان الملاك الخاطئ « أَصعدُ الى السماء »

لكن يعارض ذلك قول استرابوس في شرحه آية في البدء خلق الله السماء والارض « لم يُرِد هنا بالسماء الجلَد المنظور بل عليين (ويقال له في اليونانية إمبيريونْ اي الناري او العقلي اخذًا له من جهة الاشراق لا من جهة الحرارة) الذي حالما كُوِّن امتلأَ بالملائكة »

والجواب ان يقال انه من المخلوقات الجسمانية والروحانية يتقوم عالمٌ واحدٌ كما اسلفنا في الفصل السابق وعلى هذا فالمخلوقات الروحانية قد خُلقت بحيث يكون لها نسبةٌ ما الى الخليقة الجسمانية وترأُسٌ عليها باسرها · فاذًا كان من اللائق ابداع الملائكة في الجسم الاعلى لترأُسهم على الطبيعة الجسمانية باسرها سواءٌ سُمّي ذلك الجسم الاعلى بعليين او باسم آخر ايًّا كان ولذا قال ايسيدوروس في كلامه على قول تث ١٠ : ١٤ للرب الهك السماء وسماء السماء « السماء العليا هي سماء الملائكة »

اذًا اجيب على الاول بان الملائكة لم يخلقوا في مكانٍ جسماني لتوقفهم على الجسم في وجودهم او في خلقهم فان الله كان قادرًا ان يخلقهم قبل كل خليقة جسمانية كما ذهب كثير من الأَئمة القديسين بل لبيان نسبتهم الى الطبيعة الجسمانية ومماستهم الاجسام بقدرتهم

وعلى الثاني بان اوغسطينوس ربما اراد بالطبقة العليا من الهواء الطبقة العليا من السماء لما بينهما من بعض المناسبة في اللطافة والشفافية او ان كلامه ليس على جميع الملائكة بل على الملائكة الذين اذنبوا وكانوا على مذهب بعضٍ من المراتب

السفلي ولا يمتنع القول بان الملائكة الاعلين لعلوّ قدرتهم وعمومها وشمولها لجميع الاجسام خُلِقوا في اعلى مكان من الخليقة الجسمانية واما غيرهم فلكون قُدرتهم أخصّ خلقوا في الاجسام السافلة

وعلى الثالث بان الكلام هناك ليس على سماء جسمانية بل على سماء الثالوث الاقدس التي رام الملاك الخاطئ ان يصعد اليها اذ اراد ان يكون على نحوٍ ما شبيهاً بالله كما سيأتي بيانه في مب ٦٣ ف٢

المبحثُ الثَّاني والستونَ

في كمال الملائكة في وجود النعمة – وفيه تسعة فصول

ثم ينبغي النظر في ان الملائكة كيف أُبدِعوا في وجود النعمة او المجد والبحث في ذلك يدور على تسع مسائل — ١ هل خُلِقَ الملائكة سعداء — ٢ هل احتاجوا في توجههم الى الله الى النعمة — ٣ هل خلقوا في حال النعمة — ٤ هل ادركوا السعادة بوجه الاستحقاق — ٥ هل نالوا الاستحقاق حالاً دون توسط — ٦ هل قبلوا النعمة والمجد بحسب نسبة قواهم الطبيعية — ٧ هل بقي فيهم بعد ادراك المجد المحبة والمعرفة الطبيعيتان — ٨ هل امكن لهم بعد ذلك ان يخطأوا — ٩ هل قدروا بعد ادراك المجد ان يترقوا

الفصلُ الاوَّلُ

هل خُلِقَ الملائكة سعداء

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان الملائكة خُلِقوا سعداء ففي كتاب عقائد الكنيسة ب ٢٩ ان «الملائكة الذين يلبثون في السعادة التي أُبدعوا فيها لا يملكون بالطبع ما هم محرزوه من الخير» فاذًا الملائكة خُلِقوا سعداء

٢ وايضاً ان الطبيعة الملكية هي اشرف من الطبيعة الجسمانية · والطبيعة الجسمانية قد خُلِقت منذ اول نشأتها متصورة وكاملة ولم يتقدم عدم الصورة فيها

على الصورة بالزمان بل بالطبع فقط كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك١ ب ١٥ · فاذًا لم يخلق الله الطبيعة الملكية ايضًا عارية عن الصورة وناقصة · وتصورها واستكمالها انما هو بالسعادة القائمة بتمتعها بالله · فاذًا قد خُلقت سعيدة

٣ وايضًا قال اوغسطينوس في شرح تك ك٤ ب٣٤ وك٥ ب٥ ان تلك الامور التي يُذكر انها كُوِّنت بأعمال ستة ايام قد كُوِّنت كلها معًا وهذا موجبٌ لكون تلك الايام الستة قد وجدت كلها منذ اول خلق الاشياء وعلى حسب تفسيره يكون الصباح في تلك الايام الستة هو المعرفة الملكية التي بها عرف الملائكة الكلمة والاشياء في الكلمة · وسعادة الملائكة قائمة برؤيتهم الكلمة · فاذًا قد خُلقوا سعداء

لكن يعارض ذلك ان من حقيقة السعادة الاستمرار او الثبات في الخير. والملائكة لم يثبتوا في الخير منذ خلقوا بدليل ما جرى لبعضهم · فاذًا لم يخلقوا سعداء

والجواب ان يقال ان المراد بالسعادة هو الكمال الاقصى للطبيعة النطقية او العقلية ولهذا تُشتهى طبعًا لان كل شيءٍ يشتهي طبعًا كماله الاقصى. والكمال الاقصى للطبيعة الناطقة او العقلية ضربان احدهما ما تقدر على ادراكه بقوة طبعها وهذا يقال له غبطة او سعادة من وجهٍ ولذا قال ارسطو ايضًا ان النظر الاكمل الذي يمكن للانسان في هذه الحياة ان ينظر به المعقول الاعظم الذي هو الله هو سعادة الانسان القصوى · ووراء هذه السعادة سعادة أُخرى نرجوها في الحياة الاخروية وبها نرى الله كما هو وهذا فوق طبيعة كل عقل مخلوق كما مرَّ بيانه في مب ١٢ ف٤ ومب ١٢ ف١ فباعتبار السعادة الأُولى التي امكن للملاك ادراكها بقوة طبعه قد خُلِق الملاك سعيدًا لانه ليس يدرك هذا الكمال بحركة تدريجية كالانسان بل يحصل له في الحال بسبب شرف طبيعته كما مرَّ في مب ٥٨ ف٣ و٣ واما السعادة القصوى المجاوزة لقوة الطبيعة فلم يدركها الملائكة منذ اول خلقهم لانها ليست امرًا طبيعيًّا بل غاية للطبيعة فلم يجب ان يحصلوا عليها منذ البدء

اذًا اجيب على الاول بان المراد بالسعادة هناك ذلك الكمال الطبيعي الذي حصل للملاك في حال البرارة

وعلى الثاني بان الخليقة الجسمانية لم يكن في مقدورها ان تحصل منذ اول خلقها على الكمال الذي انما تبلغ اليه بسعيها ولهذا فان نَبْتَ النبات من الارض لم يكن حالاً في الافعال الأُولى التي انما أُعطيت الارض فيها القوة المُنبِتة للنبات فقط كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك٥ب٥ وكذا ايضاً الخليقة الملكية قد حصلت منذ اول خلقها على كمال طبيعتها دون الكمال الذي كان يجب ان تبلغ اليه بسعيها

وعلى الثالث بان الملاك يعرف الكلمة بمعرفتين احداها طبيعية والاخرى مجيدة فالأُولى يعرف بها الكلمة بشبهها الساطع في طبيعته والثانية يعرف بها الكلمة بذاتها · وبكلتيهما يعرف الاشياء في الكلمة غير انه يعرفها بالأُولى معرفة ناقصة وبالثانية معرفة كاملة · فاذًا المعرفة الأُولى للاشياء في الكلمة حصلت للملاك منذ اول خلقه دون الثانية التي انما حصلت له حين صار سعيدًا بالتوجه الى الخير وهذه يقال لها بالخصوص المعرفة الصباحية

الفصلُ الثاني

هل احتاج الملاك الى النعمة في توجهه الى الله

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملاك لم يحتج الى النعمة في توجهه الى الله لان ما نقدر عليه بالطبع فلا نحتاج فيه الى النعمة · والملاك يتوجه طبعاً الى الله لانه يحب الله طبعاً كما يتضح مما اسلفناه في مب ٦٠ ف ٤ · فاذًا لم يحتج الملاك الى النعمة في توجهه الى الله

٢ وايضاً يظهر اننا انما نحتاج الى المساعدة في الامور المتعسرة فقط · والتوجه الى الله لم يكن متعسرًا على الملاك اذ لم يكن فيه ما ينافي هذا التوجه · فاذًا لم يحتج الملاك الى مساعدة النعمة في توجهه الى الله

٣ وايضاً ان التوجه الى الله هو إعداد النفس الى النعمة ولهذا قيل في زكريا ١ : ٢ « توبوا اليَّ فأتوب اليكم » وإعداد انفسنا الى النعمة لا نحتاج فيه الى النعمة والاَّ لتسلسل ذلك الى غير النهاية . فاذاً لم يحتج الملاك الى النعمة في توجهه الى الله

لكن يعارض ذلك ان الملاك انما بلغ الى السعادة بالتوجه الى الله فلو لم يكن به حاجةٌ الى النعمة ليتوجه الى الله لما احتاج اليها لنوال الحياة الابدية وهذا منافٍ لقول الرسول في رو ٦ : ٢٣ « نعمة الله هي الحياة الابدية »

والجواب ان يقال ان الملائكة قد احتاجوا الى النعمة في توجههم الى الله من حيث هو موضوع السعادة فقد قدمنا في مب ٦٠ ف ٢ ان الحركة الطبيعية للارادة هي مبدأ جميع ما نريده . وميل الارادة الطبيعية انما هو الى الملائم بحسب الطبع فاذا كان شيءٌ فوق الطبع فلا يمكن احتمال الارادة اليه الاَّ بمساعدة مبدإٍ ما فائق الطبع كما يتضح من ان في النار مثلاً ميلاً طبيعياً الى التسخين والى توليد النار واما توليد اللحم فهو فوق قوتها الطبيعية فاذاً ليس في النار ميلٌ اليه الاَّ من حيث تتحرك كآلةٍ من النفس الغاذية . وقد حققنا في مب ١٢ ف ٤ و ٥ عند كلامنا على معرفة الله ان رؤية الله بالذات القائم بها السعادة القصوى للخلق الناطق فائقةٌ طبع كل عقل مخلوق . فاذاً ليس يمكن لخليقة ناطقة ان تتحرك ارادتها الى تلك السعادة ما لم تحرك اليها من فاعلٍ فائق الطبع وهذا ما نسميه مساعدة النعمة ولهذا يجب ان يقال ان الملاك لم يقدر ان يوجه ارادته الى تلك السعادة الاَّ بمساعدة النعمة

اذاً اجيب على الاول بان الملاك انما يحب الله طبعاً من حيث هو مبدأُ الوجود الطبيعي وكلامنا هنا على التوجه الى الله من حيث هو مُسعِدٌ برؤية ذاته

وعلى الثاني بان المتعسر ما يجوز القوة وهذا يكون على ضربين احدهما ما يجاوز القوة بحسب رتبتها الطبيعية وهذا اذا امكن البلوغ اليه بمساعدةٍ ما قيل له متعسر

وان لم يمكن ذلك بوجه من الوجوه قيل انه متعذر كالطيران بالنسبة الى الانسان والآخر ما يجاوز القوة لا بحسب رتبتها الطبيعية بل المانع ضروري عليها كما ان الصعود ليس يضاد الرتبة الطبيعية لقوة النفس المحركة لان النفس من شأنها في حد ذاتها ان تحرك ذاتها الى كل جهة ولكنها تُصَدّ عن ذلك بسبب ثقل البدن ولذا كان الصعود متعسراً على الانسان · والتوجه الى السعادة القصوى متعسرٌ على الانسان لكونه فوق طبيعته ولان له مانعاً من فساد الجسد ودنس الخطيئة · واما الملاك فانما هو متعسرٌ عليه لكونه فائق الطبع فقط

وعلى الثالث بان كل حركةٍ ارادية الى الله يمكن ان يقال لها توجهٌ الى الله ولهذا كان التوجه الى الله على ثلاثة انحاء احدها بالمحبة الكاملة الحاصلة للخليقة المتمتعة بالله ولا بد لهذا التوجه من النعمة المكتملة والثاني هو استحقاق السعادة ولا بد لهذا من النعمة بالملكة التي هي مبدأ الاستحقاق · والثالث ما به يُعِدُّ مُعِدٌّ نفسه لحصول على النعمة وهذا لا يُطلَب له نعمة بالملكة بل فعلُ الله الموجه النفس اليه كقوله في مرا ٥ : ٢١ « أعِدْنا يارب اليك فنعود » ومن ذلك يتضح ان ليس ثمه تسلسلٌ الى غير النهاية

الفصلُ الثالثُ

هل خُلق الملائكة في حال النعمة

يتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملائكة لم يُخلقوا في حال النعمة فقد قال اوغسطينوس في شرح تك لـ ٢ ب ٨ « الطبيعة الملكية خُلقت اولاً عارية عن الصورة وسميت سماءً ثم تصوَّرت وسميت نوراً » وهذا التصوير انما هو بالنعمة · فاذاً لم يُخلقوا في حال النعمة

٢ وايضاً ان النعمة تُميل الخليقة الناطقة الى الله فلو كان الملاك قد خُلق في حال النعمة لما كان ملاكٌ مائلاً عن الله

٢ وايضاً ان النعمة واسطة بين الطبيعة والمجد · والملائكة لم يخلقوا سعداء · فيظهر اذن انهم لم يخلقوا ايضاً في حال النعمة بل خلقوا اولاً في حال الطبيعة ثم ترقوا الى حال النعمة ثم صاروا سعداء

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩ « من ذا الذي صنع الارادة الصالحة في الملائكة الا ذاك الذي ابدعهم بارادته اي بالمحبة الطاهرة الرابطة لهم به مكوِّناً فيهم الطبيعة ومفيضاً عليهم النعمة معاً »

والجواب ان يقال انه وان اختُلف في هذه المسئلة لذهاب بعض الى ان الملائكة خلقوا في حال الطبيعة فقط وذهاب آخرين الى انهم خلقوا في حال النعمة الا انه يظهر ان الاصح والاكثر انطباقاً على اقوال القديسين انهم خلقوا في حال النعمة المبرِّرة فانا نجد ان جميع الاشياء التي أُبدعت من الله بعنايته الالهية في مر الزمان قد أُبدعت في اول طور من اطوار الاشياء في مبادىء زرعية كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ ب ٣ وذلك كالشجر والحيوان ونظائرها · وواضح ان نسبة النعمة المبررة الى السعادة كنسبة المبدإ الزرعي في الطبيعة الى المفعول الطبيعي ولذا سميت النعمة زرع الله في ١ يو ٢ · فاذاً كما انه في اول خلق الخليقة الجسمانية جُعلت فيها في الحال المبادىء الزرعية لجميع المفعولات الطبيعية على قول اوغسطينوس كذلك الملائكة خلقوا منذ البدء في حال النعمة

اذاً اجيب على الاول بان ما ذكر من عروّ الملاك عن الصورة قد يمكن اعتباره اما بالقياس الى صورة المجد فيكون عدم الصورة متقدماً على الصورة بالزمان او بالقياس الى صورة النعمة فلا يكون ثمه تقدمٌ بالزمان بل بالطبع كما اثبت ذلك ايضاً اوغسطينوس في التصوير الجسماني في شرح تك ك ١ ب ١٥

وعلى الثاني بان كل صورة تميلُ موضوعها بحسب شأنه الطبيعي والشأن الطبيعي للطبيعة العقلية ان تحتمل مختارة الى ما تريده · فاذاً ليست امالة النعمة موجبة بل

يكن لصاحب النعمة ان لا يعمل بها وان يخطا

وعلى الثالث بانه وان كانت النعمة واسطة بين الطبيعة والمجد في رتبة الطبع الا انه في رتبة الزمان لم يجب اجتماع المجد والطبيعة في الطبيعة المخلوقة لان المجد هو غاية عمل الطبيعة المساعدة بالنعمة واما النعمة فليست غاية للعمل اذ ليست من الاعمال بل مبدأ للفعل الحسن ولذا كان مناسباً إيتاء النعمة مع الطبيعة سواء

الفصلُ الرابعُ

في ان الملاك السعيد هل ادرك السعادة بوجه الاستحقاق

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الملاك السعيد لم يدرك السعادة بوجه الاستحقاق لان استحقاق الثواب انما يكون بسبب مشقة العمل الصالح. والملاك لم تنله مشقةٌ ما في سبيل العمل الصالح. فاذاً لم يستحق بعمله الصالح ثواباً

٢ وايضاً ان الامور الطبيعية لا توجب لنا ثواباً. وتوجهُ الملاك الى الله كان امراً طبيعياً له. فاذاً لم يُوجِب له مثوبة السعادة

٣ وايضاً لو كان الملاك السعيد قد استحق السعادة فاما كان ذلك قبل حصوله عليها او بعده لا جائزٌ ان يكون قبل الحصول لانه على قول كثيرين لم يحصل قبله على النعمة التي لا يُستحَق ثوابٌ من دونها ولا بعده ايضاً والا لجاز ان يستحق السعادة الآن ايضاً وهذا باطلٌ في ما يظهر والاَّ لاستطاع الملاك الادنى ان يرتقي باستحقاقه الى درجة الملاك الاعلى ولم يكن التفاوت بين درجات المجد ثابتاً مستمرًّا وهذا باطلٌ. فاذاً الملاك السعيد لم يدرك السعادة بوجه الاستحقاق

لكن يعارض ذلك ما في رؤ ٢١ :١٧ من ان قياس الملاك في اورشليم السماوية هو قياس الانسان. ولا سبيل للانسان الى ادراك السعادة الا بالاستحقاق. فاذاً كذلك الملاك ايضاً

والجواب ان يقال ان السعادة الكاملة انما هي طبيعيةٌ لله وحده لاتحاد الوجود

والسعادة فيه وليست السعادة طبيعية للخليقة ما بل هي الغاية القصوى لها وكل
شيء فانما يدرك الغاية القصوى بسعيه . والسعي المفضي الى الغاية اما يفعل الغاية
وذلك متى لم تكن مجاوزةً لقدرة الساعي لها كما يفعل العلاج الصحة او يستحق الغاية
وذلك متى كانت مجاوزةً لقدرة الساعي فانما تُترقب من هبة الغير . والسعادة الاخروية
مجاوزةٌ للطبيعة الملكية والانسانية كما يتضح مما مرَّ في ف ١ و ٢ وم ب ١٣ ف ٤ و ٥ .
فاذًا يلزم ان كلاً من الانسان والملاك انما يدرك السعادة بسبيل الاستحقاق
واذا كان الملاك قد خُلِقَ في حال النعمة التي لا يُستحَقُّ ثوابٌ من دونها ساغ
لنا القول بان الملاك ادرك السعادة بسبيل الاستحقاق وكذا لو قال قائلٌ بان
النعمة حصلت له بنحوٍ من الانحاء قبل المجد . واما اذا كان لم يحصل على النعمة
قبل السعادة فيجب ان يقال انه حصل على السعادة دون استحقاقٍ كما نحصل
نحن على النعمة غير ان هذا منافٍ لحقيقة السعادة التي تتضمن حقيقة الغاية وهي
ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف ايضًا في الخلقيات ١ ب ٩ . او يقال ان الملائكة
يستحقون السعادة بما يفعله السعداء في الخِدَم الالهية كما قال بعضٌ لكن هذا
منافٍ لحقيقة الاستحقاق لتضمن الاستحقاق حقيقة السبيل الى الغاية وما قد
وصل الى الحد فليس يقال انه يتحرك الى الحد . فاذًا ليس يستحق احدٌ ما هو حاصلٌ
عليه . او يقال ان فعل التوجه الى الله يستحق الثواب من حيث هو صادرٌ بالاختيار
وهو بعينه التمتع بالسعادة من حيث قد وصل الى الغاية ولكن يظهر ان هذا ايضًا
باطلٌ لان الاختيار ليس علةً كافية لاستحقاق الثواب . فاذًا ليس يمكن ان
يستحق الفعل ثوابًا بحسب كونه صادرًا عن الاختيار الا من حيث هو مستكملٌ
بالنعمة وليس يمكن ان يجتمع فيه النعمة الناقصة التي هي مبدأ الاستحقاق والنعمة
الكاملة التي هي مبدأُ التمتع . فاذًا يظهر انه ليس يمكن ان يجتمع فيه التمتع واستحقاق
التمتع . فالاصح اذن ان يقال ان الملاك قد حصل قبل سعادته على النعمة التي بها

استحقّ السعادة

اذاً اجيب على الاول بان مشقة صلاح العمل ليست ناشئة في الملائكة عن مضادةٍ او ممانعةٍ من جهة القوة الطبيعية بل عن مجاوزة العمل الصالح لقوة الطبيعة

وعلى الثاني بان الملاك لم يستحق السعادة بالتوجه الطبيعي بل بتوجه محبة الاحسان الذي يكون بالنعمة

وعلى الثالث يتضح الجواب مما تقدم

الفصلُ الخامسُ

في ان الملاك هل نال السعادة حالاً بعد اول فعلٍ ثوابيّ

يُتخطّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الملاك لم ينل السعادة حالاً بعد اول فعلٍ ثوابيّ لان العمل الصالح اشقُّ على الانسان منه على الملاك ٠ والانسان ليس يُجازَى حالاً بعد اول فعلٍ ٠ فكذا الملاك ايضاً

٢ وايضاً ان الملاك كان ممكناً له ان يفعل فعلاً ما منذ اول خلقه وفي آن ابداعه فان الاجسام الطبيعية ايضاً تبتدىء ان تتحرك في آن خلقها ولو امكن وجود حركة الاجسام في الآن كفعل العقل والارادة لحصلت لها الحركة في الآن الاول لابداعها ٠ فاذاً اذا كان الملاك قد استحق السعادة بالحركة الاولى لارادته فقد استحقها في الآن الاول لابداعه ٠ فاذاً اذا كانت سعادة الملائكة لا تتأخر فقد حصلت لهم السعادة منذ الآن الاول

٣ وايضاً ان المتباعدات كثيراً يجب ان يكون بينها اوساطٌ كثيرة وحال سعادة الملائكة بعيد كثيراً عن حال طبيعتهم والوسط بينهما هو الفعل الثوابي ٠ فاذاً كان من الواجب ان يبلغ الملاك السعادة بافعالٍ ثوابية كثيرة

لكن يعارض ذلك ان الملاك ونفس الانسان يتوجهان الى السعادة على السواء ولذا وُعِدَ القديسون مساواة الملائكة ٠ والنفس متى فارقت البدن فان كانت

مستحقة السعادة ادركتها حالاً الا ان يكون ثمه مانعٌ آخر. فاذاً كذلك الملاك.
وهو في اول فعلٍ من افعال محبة الاحسان قد استحق السعادة. فاذاً اذ لم يكن
فيه مانعٌ ما نال السعادة حالاً بمجرَّد اول فعلٍ ثوابي

والجواب ان يقال ان الملاك بعد الفعل الاول من افعال محبة الاحسان الذي
استحق به السعادة صار في الحال سعيداً وتحقيقه ان النعمة تكمّل الطبيعة بحسب
حال الطبيعة كما ان كل كمالٍ ايضاً يُقبَل في المتكمل بحسب حال المتكمل. ومن
الاحوال الخاصة بالطبيعة الملكية انها تدرك الكمال الطبيعي لا تدريجاً بل دفعةً
بالطبع كما مرَّ بيانه في ف ١ ومب ٥٨ ف ٣و ٤. وكما ان الملاك له من طريق
طبيعته نسبةٌ الى الكمال الطبيعي كذلك له من طريق استحقاق الثواب نسبةٌ الى
المجد وهكذا تكون السعادة قد حصلت للملاك حالاً بعد استحقاق الثواب.
واستحقاق السعادة يمكن حصوله بعد اول فعلٍ ليس في الملاك فقط بل في الانسان
ايضاً لان الانسان يستحق السعادة بكل فعلٍ متخلقٍ بمحبة الاحسان. فالملاك
اذن قد حصلت له السعادة حالاً بعد اول فعلٍ متخلقٍ بمحبة الاحسان

اذاً اجيب على الاول بان الانسان ليس من شأنه ان يدرك حالاً بطبعه
الكمال الاقصى كالملاك ولذا كان السبيل الذي وُهِبَ له الى استحقاق السعادة
اطول من السبيل الذي وُهِبَ للملاك

وعلى الثاني بان الملاك فوق زمان الجسمانيات فلا تُعتبر الآنات المختلفة في ما
يختص بالملائكة الا بحسب التعاقب في افعالهم. ولم يجز ان يجتمع فيهم الفعل
المستحق السعادة وفعل السعادة الذي هو التمتع لاختصاص احدهما بالنعمة الناقصة
والآخر بالنعمة المكمِّلة. فاذاً لا بد ان يعتبر في الملاك آناتٌ مختلفة في احدها
استحق السعادة وفي الآخر صار سعيداً

وعلى الثالث بان من طبع الملاك ان يدرك حالاً كماله المتجه اليه فلا يُطلَب

له الا فعلٌ واحدٌ ثوابيٌّ يجوز ان يقال له واسطة من حيث ان الملاك يتجه به الى السعادة

الفصلُ السادسُ

في ان الملائكة هل نالوا النعمة والمجد على نسبة قواهم الطبيعية

يُتخطّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الملائكة لم ينالوا النعمة والمجد على نسبة قواهم الطبيعية فان النعمة توهب عن مجرَّد ارادة الله · فاذًا كذلك مقدار النعمة يتوقف على ارادة الله لا على مقدار القوى الطبيعية

٢ وايضاً يظهر ان الفعل البشري اقرب الى النعمة من الطبيعة لان الفعل البشري مُعِدٌّ للنعمة · والنعمة ليست من الاعمال كما في رو ١١ · فاذًا أحرى ان لا يكون مقدار النعمة في الملائكة بحسب مقدار القوى الطبيعية

٣ وايضاً ان الانسان والملاك يتجهان على السواء الى السعادة او النعمة · والانسان ليس يُكثَّر له من النعمة على حسب درجة قواه الطبيعية · فكذا الملاك ايضاً

لكن يعارض ذلك قول معلم الاحكام ك ٢ تم ٢ ج ٢ « ان الملائكة لكونهم قد خُلِقوا بطبيعة أعلى وحكمة ادق قد أُوتوا ايضاً نعماً اعظم »

والجواب ان يقال من اللائق ان يكون الملائكة قد أُوتوا مواهب النعم وكمال السعادة على حسب درجة قواهم الطبيعية ويمكن بيان ذلك من امرين اما اولاً فمن جهة الله الذي بترتيب حكمته ابدع الطبيعة الملكية على درجاتٍ مختلفة وكما ان الطبيعة الملكية أُبدِعت من الله لنوال النعمة والسعادة كذلك يظهر ان درجات الطبيعة الملكية مسوقة الى درجات مختلفة من النعمة والمجد كما انه اذا اصلح البنّاء الحجارة لبناء بيتٍ فمن مجرَّد مبالغته في اتقان بعضها يظهر انه يُعِدُّها لاشرف جهة من البيت فاذاً كذلك يظهر ان الله قد اعدَّ الملائكة الذين ابدعهم بطبيعةٍ اعلى لنعمٍ اعظم وسعادةٍ اتم · واما ثانياً فمن جهة الملاك لانه ليس مركباً من طبائع مختلفة

حتى يكون ميل احداها مانعاً او عائقاً لقوة الاخرى كما يعرض في الانسان الذي قد تعاق فيه او تمنع حركة الجزء العقلي بميل الجزء الحساس وما لم يكن مانع او عائق فالطبيعة تتحرك بكل قوتها ولذا كان من اللائق ان الملائكة الذين حصلوا على طبيعة افضل يتجهون الى الله اتجاهاً اقوى وهذا يعرض في الناس ايضاً لانه كلما كان التوجه الى الله اشد كان ما يُمنح من النعمة والمجد اعظم وبذلك يظهر ان الملائكة الذين حصلوا على قوى طبيعية افضل حصلوا على نعمة ومجد اعظم

اذاً اجيب على الاول بانه كما ان النعمة هي من مجرد ارادة الله كذلك طبيعة الملاك ايضاً وكما ان ارادة الله ساقت الطبيعة الى النعمة كذلك ساقت درجات الطبيعة الى درجات النعمة

وعلى الثاني بان افعال الخليقة الناطقة مستندة اليها واما الطبيعة فمستندة الى الله ابتداء . فاذاً يظهر ان النعمة تُمنح بحسب درجة الطبيعة بأولى مما تُمنح بحسب الاعمال

وعلى الثالث بان اختلاف القوى الطبيعية في الملائكة المتغايرين في النوع ليس كاختلافها في الناس المتغايرين في العدد فقط لان التغاير النوعي يكون بالصورة والتغاير العددي يكون بالمادة . وايضاً ففي الانسان شيء يمكن ان يمنع او يعوق حركة الطبيعة العقلية والملائكة ليس فيهم ذلك . فاذاً ليس حكمهما واحداً

الفصلُ السَّابعُ

في ان الملائكة السعداء هل يبقى فيهم المعرفة والمحبة الطبيعيتان

يُتخطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان الملائكة السعداء لا تبقى فيهم المعرفة والمحبة الطبيعيتان لانه متى جاء الكامل يُبطَل الناقص كما في ١ كور ١٣ : ١٠ والمحبة والمعرفة الطبيعيتان ناقصتان بالنسبة الى المعرفة والمحبة السعيدتين . فاذاً متى جاءت السعادة ارتفعت المحبة والمعرفة الطبيعيتان

٢ وايضاً حيث يكون شيء كافياً فلا فائدة في وجود آخر · ويكفي في الملائكة السعداء المعرفة والمحبة المجيدتان · فلا فائدة في بقاء المعرفة والمحبة الطبيعيتين فيهم

٣ وايضاً ليس يجتمع اثران لقوةٍ واحدةٍ بعينها كما ان الخط الواحد لا ينتهي من جهةٍ واحدةٍ بعينها الى نقطتين · والملائكة السعداء هم دائماً بحال المعرفة والمحبة السعيدتين لان السعادة ليست بحسب الملكة بل بحسب الفعل كما في الخلقيات ١ ب ٨ · فاذاً ليس يمكن اصلاً ان يكون في الملائكة معرفة ومحبة طبيعيتان

لكن يعارض ذلك انه ما دامت طبيعةٌ باقيةً يبقى فعلها · والسعادة لا ترفع الطبيعة اذ هي كمالها · فاذاً لا ترفع المعرفة والمحبة الطبيعيتين

والجواب ان يقال ان الملائكة السعداء تبقى فيهم المعرفة والمحبة الطبيعيتان لان نسبة الافعال بعضها الى بعض كنسبة مبادئها · وواضحٌ ان نسبة الطبيعة الى السعادة نسبة الاول الى الثاني لان السعادة تضاف على الطبيعة ومن الضرورة ان يبقى الأول في الثاني · فاذاً من الضرورة ان تبقى الطبيعة في السعادة وكذا من الضرورة ان يبقى فعل الطبيعة في فعل السعادة

اذاً اجيب على الاول بان الكمال الطارئ يرفع النقصان المقابل له · ونقصان الطبيعة ليس مقابلاً لكمال السعادة بل اساساً له كما ان نقصان القوة اساسٌ لكمال الصورة وهي لا يرتفع بها القوة بل العدم المقابل لها اي للصورة · وكذا ايضاً ليس نقصان المعرفة الطبيعية مقابلاً لكمال معرفة المجد اذ ليس يمتنع معرفة شيء بوسائط مختلفة معاً كما انه يجوز معرفة شيء بواسطة ظنية وبرهانية معاً وكذا يجوز للملاك ان يعرف الله بذات الله وبذاته معاً مما اولها الى معرفة المجد والآخر الى معرفة الطبيعة

وعلى الثاني بان ما هو من قبيل السعادة كافٍ بذاته غير ان وجوده يستلزم قبله ما هو من قبيل الطبيعة اذ ليس من سعادةٍ قائمة بنفسها سوى السعادة

الغير المخلوقة

وعلى الثالث بانه انما يمتنع اجتماع اثرين لقوةٍ واحدةٍ اذا لم يكن احدهما متجهاً الى الآخر. والمعرفة والمحبة الطبيعيتان متجهتان الى المعرفة والمحبة المجيدتين. فاذاً لا مانع من ان يوجد في الملاك المعرفة والمحبة الطبيعيتان والمعرفة والمحبة المجيدتان

الفصلُ الثّامنُ

في ان الملاك السعيد هل تجوز عليه الخطيئة

يُتخطّى الى الثامن بان يقال: يظهر ان الملاك السعيد تجوز عليه الخطيئة فان السعادة لا ترفع الطبيعة كما مرَّ في الفصل السابق. ومن شأن الطبيعة المخلوقة ان تكون معروضة للنقصان. فاذاً الملاك السعيد تجوز عليه الخطيئة

٢ وايضاً ان القوى النطقية تتعلق بالمتقابلات كما قال الفيلسوف في الالهيات ك٩ م٣. وارادة الملاك السعيد لا تزال نطقية. فهي اذن تتعلق بالخير والشر

٣ وايضاً من شأن الاختيار ان يقدر الانسان على انتخاب الخير والشر. والاختيار ليس ينتقص في الملائكة السعداء. فاذاً تجوز عليهم الخطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ١١ ب٧ ان تلك الطبيعة المعصومة عن الاثم هي في الملائكة القديسين. فاذاً الملائكة القديسون معصومون عن الخطيئة

والجواب ان يقال ان الملائكة السعداء معصومون عن الخطيئة وتحقيقه ان سعادتهم قائمة بكونهم يرون الله بذاته وذات الله هي ذات الخيرية فاذاً نسبة الملاك الذي يرى الله الى الله كنسبة كل من لا يرى الله الى مطلق الخير. ومحالٌ ان يريد مريدٌ او يفعل فاعلٌ شيئاً دون مراعاة الخير او ان يريد الإعراض عن الخير من حيث هو خيرٌ. فاذاً ليس يقدر الملاك السعيد ان يريد او يفعل الامع مراعاة الله ومتى كان مريداً او فاعلاً على هذا النحو تمتنع عليه الخطيئة. فاذاً ليست الخطيئة

جائزة على الملاك السعيد بوجهٍ من الوجوه
اذاً اجيب على الاول بان الخير المخلوق اذا اعتبر في حد نفسه كان النقصان جائزاً عليه واما اذا اعتُبرَ بحسب اتصاله التام بالخير الغير المخلوق كما هو اتصال السعادة فهو يكتسب بذلك العصمة عن الخطيئة كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان القوى النطقية انما تتعلق بالمتقابلات في ما لا تتجه اليه طبعاً واما في ما تتجه اليه طبعاً فلا فان العقل يمتنع عليه عدم التصديق بالمبادىء المعلومة طبعاً وكذا يمتنع على الارادة عدم الرضى بالخير من حيث هو خيرٌ لانها تميل طبعاً الى الخير على انه موضوعها. فاذاً ارادة الملاك تتعلق بالمتقابلات بالنظر الى فعل او ترك امورٍ كثيرة واما بالنظر الى الله الذي يرى الملائكة ان وجوده هو عين ذات الخيرية فلا تتعلق بالمتقابلات بل تتجه بحسبه الى جميع الاشياء ايَّ المتقابلات انتخبت وبذلك تتبرأُ عن الخطيئة

وعلى الثالث بان نسبة الاختيار الى انتخاب ما الى الغاية كنسبة العقل الى النتائج وواضحٌ ان من شأن قوة العقل انه يقوى على الانتقال الى نتائج مختلفة بحسب المبادىء الموضوعة واما انتقاله الى نتيجةٍ ما دون رعاية ترتيب المبادىء فراجعٌ الى نقصانه. فاذاً كون الاختيار يقوى على انتخاب امورٍ مختلفة مع رعاية ترتيب الغاية راجعٌ الى كمال حريته واما انتخابه شيئاً مع مخالفة ترتيب الغاية مما يقوم به حقيقة الخطيئة فراجعٌ الى نقصان الحرية. فاذاً يوجد في الملائكة المعصومين عن الخطيئة حرية اختيارٍ اعظم من التي فينا لعدم كوننا معصومين عن الخطيئة

الفصلُ التاسعُ

في ان الملائكة السعداء هل يقدرون ان يترقوا في مدارج السعادة

يُتخطَّى الى التاسع بان يقال: يظهر ان الملائكة السعداء يقدرون ان يترقوا في مدارج السعادة فان محبة الاحسان هي مبدأُ استحقاق الثواب. والملائكة حاصلون

على محبة الاحسان الكاملة · فاذاً يقدر الملائكة السعداء ان يستحقوا الثواب · وكلما ازداد استحقاق الثواب يزداد ثواب السعادة · فاذاً يقدر الملائكة السعداء ان يترقوا في مدارج السعادة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣٢ «الله يستخدمنا لاجل نفعنا وخيريته» ومثلنا في ذلك الملائكة الذين يستخدمهم في الخدم الروحانية اذ انهم «ارواحٌ خادمة تُرسَل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص» كما في عبر ١ : ١٤ · ولو كانوا لا يستحقون بذلك ثواباً ولا يرتقون في مدارج السعادة لما ترتب عليه نفعهم · فيلزم اذن ان الملائكة السعداء لهم ان يستحقوا ثواباً وان يرتقوا في مدارج السعادة

٣ وايضاً ان امتناع الترقي على من ليس في الدرجة العليا راجعٌ الى النقصان والملائكة ليسوا في الدرجة العليا · فلو امتنع عليهم الترقي الى الأعلى لكان فيهم نقصان في ما يظهر وهذا غير لائق

لكن يعارض ذلك ان الترقي واستحقاق الثواب يختصان بحال السفر · والملائكة ليسوا مسافرين بل مُدرِكين · فاذاً يمتنع على الملائكة السعداء استحقاق الثواب والارتقاء في درجات السعادة

والجواب ان يقال ان كل حركة فقصد المحرك يتجه فيها الى امرٍ معيَّن يقصد ايصال المتحرك اليه لان القصد يتعلق بالغاية التي ينافيها التسلسل الى غير النهاية وواضحٌ انه اذ كان متعذراً على الخليقة الناطقة ان تدرك بقوتها سعادتها القائمة برؤية الله كما يتضح مما مرَّ في الفصل الاول تحتاج الى ان تُحرك الى السعادة من الله · فاذاً لابدَّ من امر معينٍ تتجه اليه كل خليقةٍ ناطقة على انه الغاية القصوى وهذا الامر المعيَّن لا يجوز ان يكون في الرؤية الالهية من جهة المرئي لان الحق الاعظم يُرى من الجميع على تفاوتٍ بينهم بحسب تفاوت درجاتهم بل انما يتعين الغرض

تعييناً متفاوتاً من قصد الموجِه الى الغاية باعتبار كيفية الرؤية اذ يمتنع على الخليقة الناطقة ان تبلغ الدرجة العليا من الرؤية التي هي الاحاطة كما تبلغ الى رؤية الذات العظمى لان هذه الدرجة لا يمكن جوازها الا على الله وحده كما يتضح مما مرَّ في مب ١٢ ف ٧ ومب ١٤ ف ٣ لكن لما كان يطلب للاحاطة بالله قوةٌ غير متناهية ولم يكن ممكناً ان تكون قوة الخليقة على رؤية الله الا متناهية وكان كل متناهٍ بعيداً عن غير المتناهي بمراتب غير متناهية يحدث ان الخليقة الناطقة تعقل الله على انحاء كثيرة متفاوتة في الجلاء وكما ان السعادة قائمة بالرؤية كذلك درجة السعادة قائمة بكيفية الرؤية . فاذاً كل خليقة ناطقة تساق من الله الى غاية السعادة بحيث انها تساق ايضاً بانتخاب الله الى درجةٍ معينة من السعادة فاذا بلغت تلك الدرجة امتنع عليها الانتقال الى درجة اعلى

اذاً اجيب على الاول بانه انما يستحق الثواب ما يتحرك الى الغايه والخليقة الناطقة تتحرك الى الغاية لا بالانفعال فقط بل بالفعل ايضاً فان كانت تلك الغاية مقدورة للخليقة الناطقة قيل لذلك الفعل محصِّلٌ للغاية كما يحصِّل الانسان العلم بالنظر والتأمل وان لم تكن مقدورةً لها بل تُتوقع من الغير كان الفعل مستحقاً للغاية وما كان في الحدِّ الاخير فليس بمتحرك بل قد انقطعت حركته . فاذاً محبة الاحسان الناقصة المختصة بالطريق لها ان تستحق الثواب واما الكاملة فليس لها ان تستحق الثواب بل بالأحرى ان تُمتع به على حدِّ ما يجري ايضاً في الملكات الحاصلة فان الفعل المتقدم على الملكة محصِّلٌ لها واما الفعل الصادر عن الملكة الحاصلة فهو كاملٌ مقرون باللذة وكذا ايضاً ليس لفعل محبة الاحسان الكاملة وجه الاستحقاق بل بالاحرى يتعلق بكمال الثواب

وعلى الثاني بان شيئاً يقال له نافعٌ على ضربين احدهما على انه سبيلٌ الى الغاية وبهذا المعنى استحقاق السعادة نافعٌ والآخر على انه جزءٌ نافعٌ بالنسبة الى الكل

كالجدار بالنسبة الى البيت وبهذا المعنى تكون خدَم الملائكة نافعةً للملائكة السعداء من حيث انها جزء لسعادتهم لان افاضة الكمال المحصول عليه على الغير هي من شأن الكامل من حيث هو كامل

وعلى الثالث بان الملاك السعيد وان لم يكن في اعلى درجات السعادة مطلقاً لكنه في الدرجة القصوى التي بالنسبة الى نفسه بحسب الانتخاب ومع ذلك فيمكن ان يزداد فرح الملائكة بنجاة من ينجو بخدمتهم كقوله في لو ١٥ : ١٠ « يكون فرحٌ عند ملائكة الله بخاطىء واحدٍ يتوب » غير ان هذا الفرح من قبيل الثواب العرضي الذي يمكن ازدياده الى يوم القيامة ولذا ذهب بعضٌ الى ان الملائكة يمكن ان يستحقوا ايضاً بالنظر الى الثواب العرضي والأولى ان يقال ليس يمكن اصلاً لسعيد ان يستحق الثواب ما لم يكن مسافراً ومدركاً معاً كالمسيح الذي كان وحده مسافراً ومدركاً معاً لان الفرح المتقدم ذكره يحصل للملائكة من قوة السعادة بأولى مما يستحقونه

المبحثُ الثالثُ والستونَ

في شر الملائكة باعتبار الذنب — وفيه تسعة فصول

ثم ينبغي النظر في ان الملائكة كيف صاروا اشراراً وأولاً باعتبار شر الذنب ثم باعتبار شر العقاب اما الاول فالبحث فيه يدور على تسع مسائل — ١ هل يمكن وجود شر الذنب في الملائكة — ٢ ايَّ خطايا يمكن ان يقترفوا — ٣ في ان الملاك باشتهاء ماذا خطىء — ٤ في انه اذا فُرض ان بعض الملائكة صاروا اشراراً بخطيئة ارادتهم هل بعضهم اشرارٌ طبعاً — ٥ في انه اذا لم يكن كذلك هل امكن لاحدهم ان يكون منذ اول آن خلقه شريراً بفعل ارادته — ٦ في انه اذا لم يكن كذلك هل كان تراخٍ بين الخلق والسقوط — ٧ في ان الملاك الاعلى بين الساقطين هل كان اعظم جميع الملائكة مطلقاً — ٨ في ان خطيئة الملاك الاول هل كانت سبباً لخطيئة الآخرين — ٩ هل سقط من الملائكة مقدارُ ما بقي

الفصلُ الاوَّلُ

هل يمكن وجود شرّ الذنب في الملائكة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر انه يمتنع وجود شرّ الذنب في الملائكة لان شرَّ الذنب ليس يمكن وجوده الا في ما بالقوة كما في الالهيات ك ٩ م ١٩ اذ محل العدم هو الموجود بالقوة · والملائكة لكونهم صوراً قائمة بانفسها ليس لهم وجودٌ بالقوة فاذًا يمتنع وجود شرّ الذنب فيهم

٢ وايضاً ان الملائكة اشرفُ من الاجرام العلوية · والاجرام العلوية يمتنع ان يوجد فيها شرٌّ كما قال الفلاسفة · فاذًا كذلك الملائكة ايضاً

٣ وايضاً ان الطبيعي لا ينفك اصلاً عما هو فيه · وطبيعي للملائكة ان يتحركوا الى الله بحركة المحبة · فاذًا ليس يمكن انفكاك ذلك عنهم لكنهم بحال محبتهم الله لا يخطأُون · فاذًا يمتنع عليهم اقتراف الخطيئة

٤ وايضاً ان الشهوة لا تتعلق الا بما هو خيرٌ ولو في الظاهر فقط والملائكة يمتنع ان يكون لهم شيءٌ ظاهرهُ خيرٌ وليس في الحقيقة خيراً لانه اما يمتنع عليهم الخطا مطلقاً او يمتنع في الاقل تقدمه على الذنب · فاذًا ليس يقدر الملائكة ان يشتهوا الا ما هو خيرٌ في الحقيقة · وليس يخطأُ احدٌ باشتهائه ما هو خيرٌ في الحقيقة · فاذًا ليس يخطأُ الملاك بالاشتهاء

لكن يعارض ذلك قوله في ايوب ٤ : ١٨ « في ملائكته يجد اثمًا »

والجواب ان يقال ان كلاًّ من الملاك وسائر المخلوقات الناطقة اذا اعتُبر في طبيعته كانت الخطيئة جائزةً عليه واذا كانت خليقةٌ ما معصومةً عن الخطيئة فانما حصل لها ذلك من هبة النعمة لا من حال الطبيعة وتحقيق ذلك ان الخطيئة ليست شيئًا سوى الاعتساف عن استقامة الفعل التي يجب ان تكون له سواءٌ اعتُبِرَت الخطيئة في الطبيعيات او في الصناعيات او في الخلقيات وانما يمتنع هذا الاعتساف في الفعل

الذي نظامه قدرة الفاعل لانه لو كانت يد الصانع هي نظام القطع لما قدر ان يقطع الخشب الا على وجه الاستقامة واما اذا كانت استقامة القطع ترجع الى نظامٍ آخر فقد يحدث ان يكون القطع مستقيماً وان يكون غير مستقيم · والارادة الالهية هي وحدها نظام فعلها اذ ليست متجهةً الى غاية اعلى وكل ارادةٍ مخلوقة اياً كانت فليس لها استقامةٌ في فعلها الا بحسب تنظيمها من الارادة الالهية التي اليها ترجع الغاية القصوى كما يجب تنظيم ارادة كل ادنى بحسب ارادة الاعلى على نحو ما تنتظم ارادة الجندي بحسب ارادة قائد الجيش · فاذاً انما يمتنع حصول الخطيئة في الارادة الالهية وحدها واما في الارادة المخلوقة اياً كانت فيجوز حصول الخطيئة بحسب رتبة طبيعتها

اذاً اجيب على الاول بان الملائكة ليس فيهم قوةٌ الى الوجود الطبيعي ولكن يوجد فيهم بحسب الجزء العقلي قوة الى التوجه الى هذا الامر او ذاك وبهذا الاعتبار يجوز وجود الشر فيهم

وعلى الثاني بان الاجرام العلوية ليس لها الا الفعل الطبيعي ولهذا فكما يمتنع ان يوجد في طبيعتهم شر الفساد كذلك يمتنع ان يوجد في فعلهم الطبيعي شر مخالفة النظام واما الملائكة فلهم من وراء الفعل الطبيعي فعلٌ اختياري باعتباره يحدث وجود الشر فيهم

وعلى الثالث بان توجه الملاك الى الله بحركة المحبة انما هو طبيعيٌّ له من حيث ان الله هو مبدأ الوجود الطبيعي واما توجهه اليه من حيث هو موضوع السعادة الفائقة الطبع فمنشأه عن المحبة المجانية التي يمكن تجافيه عنها باقتراف الذنب

وعلى الرابع بان الاثم المميت يمكن حدوثه في الفعل الاختياري على ضربين احدهما من طريق انتخاب شرّ ما كما يأثم الانسان بانتخابه الزناء الذي هو شرٌّ في ذاته وهذه الخطيئة تصدر دائماً عن جهلٍ او خطإٍ والا لم يُنتخَب ما هو شرٌّ تحت

اعتبار الخير فان الزاني يخطىء بالتفصيل بانتخابه هذه اللذة التي في الفعل المخالف النظام تحت اعتبار كونها خيراً ما ليفعل الآن بحسب ميل الشهوة او الملكة وان كان لا يخطىء بالجملة بل يحكم في ذلك بالحق · والملاك لم تجز عليه الخطيئة بهذا الضرب اذ ليس في الملائكة تلك الآلام الشهوانية التي يتقيد بها العقل كما يتضح مما اسلفناه في مب ٥٩ ف٤ ولم يجز ايضاً ان يتقدم فيهم على الخطيئة الأولى ملكة مميلة الى الخطيئة — والثاني من طريق انتخاب ما هو في حد ذاته خير ولكن لا بحسب ما يجب من مطابقة القياس او النظام فيكون النقصان المفضي الى الخطيئة انما هو من جهة الانتخاب الخارج عن الترتيب الواجب لا من جهة الامر المنتخب كما لو انتخب منتخب ان يصلي دون رعاية الترتيب الموضوع من الكنيسة وهذا الذنب لا يقتضي ان يكون مسبوقاً بالجهل بل بعدم مراعاة ما يجب مراعاته فقط وبهذا الضرب قد اذنب الملاك لاتجاهه اختياراً الى خيره من دون مراعاة نظام الارادة الالهية

الفصل الثاني

هل لا يجوز على الملائكة الا خطيئة الكبرياء والحسد فقط

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يجوز على الملائكة خطيئة الكبرياء والحسد فقط لان كل من تعرض له لذة خطيئة ما يجوز ان يسقط في تلك الخطيئة والشياطين يلتذون ايضاً بدنس الخطايا اللحمية كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٣ · فاذاً يجوز على الشياطين الخطايا اللحمية ايضاً

٢ وايضاً كما ان الكبرياء والحسد خطيئتان روحانيتان كذلك الكسل والبخل والغضب خطايا روحانية · والخطايا الروحانية تجوز على الروح كما تجوز الخطايا اللحمية على اللحم · فاذاً ليس يجوز على الملائكة الكبرياء والحسد فقط بل الكسل والبخل ايضاً

٣ وايضاً ان الكبرياء يتفرع عليها رذائل كثيرة ومثلها الحسد كما قال غريغوريوس في ادبياته ك ٣١ ب ١٧ . ومتى فُرضت العلة فُرض المعلول . فاذاً اذا جاز على الملائكة الكبرياء والحسد جاز عليهم رذائل اخرى ايضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٣ « ليس الشيطان زانياً او سكيراً او نحو ذلك لكنه متكبرٌ وحاسدٌ »

والجواب ان يقال ان الخطيئة يمكن وجودها في شيء على ضربين اي بحسب الذنب وبحسب الانعطاف فبحسب الذنب يجوز على الشياطين جميع الخطايا لانهم بحملهم الناس على جميع الخطايا يقترفون ذنب جميع الخطايا واما بحسب الانعطاف فليس يجوز عليهم الا تلك الخطايا التي يحدث ان تنعطف اليها الطبيعة الروحانية . والطبيعة الروحانية لا يمكن انعطافها الى الخيرات المختصة بالجسم بل الى الخيرات التي يصح وجودها في الروحانيات اذ ليس ينعطف شيء الا الى ما يمكن ان يلائم طبعه نوعاً من الملاءمة والخيرات الروحانية متى انعطف اليها منعطفٌ فلا يمكن وجود الخطيئة فيها الا بمخالفة ترتيب الأعلى في هذا الانعطاف وخطيئة الكبرياء قائمةٌ بعدم الخضوع الى الاعلى في ما يجب ان يُخضَع له فيه . فاذاً لا يجوز ان تكون خطيئة الملاك الأُولى الا الكبرياء لكن جاز ان تستتبع فيهم الحسد لان ميل العاطفة الى اشتهاء شيء وكراهتها لمقابله في حكمٍ واحدٍ والحاسد انما يسوءه خير الغير من حيث يعتبره مانعاً لخيره والملاك الشرير لم يكن له ان يعتبر خير الغير مانعاً للخير المشتهى منه الا من حيث قد اشتهى التفرد بالعظمة الذي يمتنع بعظمة الغير ولذا قد وقع الملاك الخاطئ على اثر خطيئة الكبرياء في شر الحسد من حيث قد ساءه خير الانسان والعظمةُ الالهية ايضاً من حيث ان الله قد صرفها في سبيل المجد الالهي على خلاف ارادة الشيطان

اذاً اجيب على الاول بان الشياطين لا يلتذون بدنس الخطايا اللحمية كأَنَّ بهم

عاطفةً الى الملاذ البدنية بل ان الحسد يحملهم على ان يتلذذوا بخطايا الناس ايًّا كانت من حيث هي موانع للخير الانساني

وعلى الثاني بان البخل باعتبار كونه خطيئة خاصة هو شهوة مفرطة للامور الزمنية التي تصرَّف في وجه العيشة الانسانية مما يمكن تقويمه بالمال وهذه لا ينعطف اليها الشياطين كما لا ينعطفون ايضاً الى الملاذ البدنية · فاذاً يمتنع فيهم البخل باعتبار مفهومه الخاص واما اذا اريد به كل شهوةٍ مفرطة للحصول على ايِّ خير مخلوق كان بهذا الاعتبار مندرجاً في الكبرياء الموجودة في الشياطين · واما الغضب فيقارنه انفعالٌ ما كالشهوة ايضاً فلا يجوز اتصاف الشياطين به الا مجازاً · واما الكسل فهو غمٌّ يجعل الانسان متثاقلاً في افعال الروح بسبب تعب البدن الذي لا محل له في الشياطين وهكذا يتضح انه ليس يمكن ان يوجد في الشياطين من الخطايا الروحانية المحضة سوى الكبرياء والحسد على ان يكون المراد بالحسد الارادة الكارهة خير الغير لا الانفعال

وعلى الثالث بانه يندرج تحت الكبرياء والحسد باعتبار وجودها في الشياطين جميع الخطايا المتفرعة عنهما

الفصلُ الثالثُ

في ان الشيطان هل اشتهى ان يكون مثل الله

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشيطان لم يشتهِ ان يكون مثل الله لان ما يمتنع تصوره يمتنع اشتهاؤه اذ الشهوة الحسية او النطقية او العقلية انما تحرك بالخير المتصوَّر وانما يحدث وجود الخطيئة في هذه الشهوة فقط · ومساواة خليقةٍ لله يمتنع تصورها لتضمنها تناقضاً للزوم كون المتناهي غير متناهٍ لو كان مساوياً لغير المتناهي · فاذاً لم يجز ان يشتهي الملاك ان يكون مثل الله

٢ وايضاً ما كان غاية للطبيعة فلا حَرَجَ في اشتهائه · والتشبه بالله غايةٌ يميل

اليها طبعاً كل خليقةٍ · فاذًا اذا كان الملاك قد اشتهى ان يكون مثل الله لا بالمساواة بل بالمشابهة يظهر انه لم يخطأ في ذلك

٣ وايضاً ان الملاك خَلْقَ احكمَ من الانسان · وليس ينتخب انسانٌ ان يكون مساوياً للملاك فضلاً عن ان يكون مساوياً لله الا ذو الجنون المطبق لان «الانتخاب ليس يتعلق الا بالممكنات» التي يتعلق بها الرأي والمشورة · فاذًا أَولى ان لا يكون الملاك قد خطئَ باشتهائه ان يكون مثل الله

لكن يعارض ذلك قوله في اش ١٤ : ١٤ بلسان الشيطان «اصعد الى السماء واكون شبيهاً بالعلي» وقول اوغسطينوس في مسائل العهد العتيق مس ١١٣ «انتفخ بروح الاستعلاء فاراد ان يسمَّى الهاً»

والجواب ان يقال ان الملاك قد خطئَ لا شك باشتهائه ان يكون مثل الله وهذا يحتمل معنيين ان يكون مثل الله بالمساواة او بالمشابهة فعلى الاول لم يجز ان يشتهي ذلك لانه علم بالعلم الطبيعي ان هذا مستحيلٌ وهو لم يتقدم فيه فعلَ الخطيئة الاول ملكةٌ او انفعالٌ يقيّدُ قوته الداركة حتى يخطئ في امرٍ مخصوص فينتخب المحال كما قد يعرض عندنا وهب ان هذا ممكنٌ فهو منافٍ للشوق الطبيعي فان في كل شيء شوقاً طبيعياً الى استبقاء وجوده الذي ينعدم باستحالة ذلك الشيء الى طبيعة أُخرى ولذا لا يجوز لشيءٍ مما في مرتبةٍ طبيعية ادنى ان يشتهي مرتبة طبيعيةٍ اعلى كما ليس يشتهي الحمار ان يكون فرساً لانه لو انتقل الى مرتبة طبيعةٍ اعلى لزال وجوده غير ان وهمه يغترُّ في ذلك لان الانسان لاشتهائه ان يكون في مرتبةٍ اعلى بالنظر الى بعض العوارض التي يمكن زيادتها دون فساد المحل يظُنّ انه يقدر ان يشتهي مرتبة طبيعيةً اعلى لا يمكن وصوله اليها ما لم ينعدم وجوده · وواضحٌ ان الله مجاوزٌ للملاك لا في بعض الاعراض بل في رتبة الطبيعة وكذا الملائكة ايضاً مجاوزٌ بعضهم

بعضاً . فاذاً ليس يجوز ان ملاكاً ادنى يشتهي ان يكون مساوياً لملاكٍ اعلى فضلاً عن ان يشتهي ان يكون مساوياً لله — واما اشتهاء شيءٍ ان يكون مثل الله بالمشابهة فيحدث على نحوين احدهما باعتبار ما من شأنه ان يشابه الله فيه ومن يشتهي ان يكون شبيهاً بالله باعتبار هذا فليس يخطأ اذا اشتهى ان يكتسب مشابهة الله بالترتيب الواجب اي ان يحصل عليها من الله واما من يشتهي التشبه بالله من باب العدل اي بقوته لا بقوة الله فيخطأ . والآخر باعتبار ما ليس من شأنه ان يشابه الله فيه كما لو اشتهى مشتهٍ ان يبدع السماء والارض مما هو مخصوص بالله فقط وهذا الاشتهاء لا يتجرد عن الخطيئة . وعلى هذا النحو قد اشتهى الشيطان ان يكون مثل الله لا بمعنى ان يشابهه في عدم الخضوع لشيء مطلقاً والا لاشتهى عدم وجوده اذ ليس يمكن وجود خليقةٍ الا من طريق اشتراكها في الخضوع لله بل قد اشتهى ان يشابهه في امرٍ آخر على خلاف ما يجب لانه اشتهى ما كان قادراً ان يدركه بقوة طبعه على انه الغاية القصوى للسعادة محولاً شوقه عن السعادة الفائقة الطبع التي تحصل بنعمة الله او لانه اذا كان قد اشتهى مشابهة الله التي توهب بالنعمة على انها الغاية القصوى فقد رام ان يحصل على ذلك بقوة طبعه لا بالمدد الالهي بحسب ترتيبه تعالى وهذا ينطبق على اقوال انسلموس الذي قال في كتاب سقوط الشيطان ب ٤ « اشتهى ما لو ثبت لادركه » ومآل الامرين الى واحدٍ لانه باعتبار كليهما قد اشتهى ان يحصل على السعادة الغائية بقوته مما هو مخصوص بالله وحده . ولما كان ما بالذات مبدأً وعلةً لما بالغير نشأ عن ذلك ايضاً انه اشتهى ان يكون له رئاسةٌ على غيره وفي هذا ايضاً رام ان يتشبه بالله تشبهاً فاسداً

وبذلك يتضح الجواب على جميع الاعتراضات

الفصلُ الرّابعُ

في بعض الشياطين اشرارٌ طبعاً

يُتخطّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان بعض الشياطين اشرارٌ طبعاً فقد قال فُرفوريوس على ما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب ١١ «يوجد صنفٌ من الشياطين خدّاعون بالطبع يراؤون انهم آلهة او انفس الموتى» . وكون شيءٍ خدّاعاً هو نفس كونه شريراً . فاذاً بعض الشياطين اشرارٌ طبعاً

٢ وايضاً كما ان الملائكة مخلوقون من الله كذلك الناس ايضاً . وبعض الناس اشرارٌ طبعاً كما أُشير اليهم بقوله في حك ١٢ : ١٠ «كان شرُّهم غريزياً» . فاذاً يجوز ان يكون بعض الملائكة اشراراً طبعاً

٣ وايضاً ان في بعض الحيوانات الغير الناطقة بعض شرّيات غريزية كما ان الثعلب رائغٌ طبعاً والذئب خاطفٌ طبعاً . وهي مع ذلك مخلوقةٌ من الله . فاذاً الشياطين ايضاً وان كانوا مخلوقين من الله يجوز ان يكونوا اشراراً طبعاً

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «ليس الشياطين اشراراً بالطبع»

والجواب ان يقال ان كل ما هو موجودٌ فمن حيث هو موجودٌ وله طبيعةٌ ما يتجه طبعاً الى خيرٍ ما لصدوره عن مبدإٍ خيرٍ ضرورة ان المعلول يشابه دائماً علته . وقد يعرض مقارنة شرٍّ ما لخيرٍ ما جزئيٍ كمقارنة شر افناء الغير للنار واما الخير الكلي فيستحيل مقارنة شرٍّ ما له . فاذاً اذا كان شيءٌ متجهاً طبعاً الى خيرٍ جزئيٍ جاز ان يميل طبعاً الى شرٍّ ما لا من حيث هو شرٌ بل بالعرض من حيث هو مقارنٌ لخيرٍ ما واما اذا كان شيءٌ متجهاً طبعاً الى مطلق الخير فيمتنع ان يميل طبعاً الى شرٍّ ما . وواضحٌ ان كل طبيعةٍ عقلية فهي متجهة الى الخير الكلي الذي تقدر ان تتصوره والذي هو موضوع الارادة . فاذاً لكون الشياطين

جواهر عقلية يمتنع ان يكون لهم بوجهٍ من الوجوه ميلٌ طبيعي الى شرّ ما ايًّا كان فلا يجوز ان يكونوا اشرارًا طبعًا

اذًا اجيب على الاوّل بان اوغسطينوس قد استدرك هناك على فرفوريوس قوله ان «الشياطين خداعون بالطبع» وأثبت انهم ليسوا خداعين بالطبع بل بالاختيار وانما ذهب فرفوريوس الى ان الشياطين خداعون بالطبع لانه كان يقول انهم حيوانات ذات طبيعة حسية والطبيعة الحسية تتجه الى خيرٍ جزئيٍّ يمكن مقارنة الشرّ له وبهذا الاعتبار يجوز ان يكون لها ميلٌ طبيعيٌّ الى الشر لكن بالعرض من حيث مقارنة الشر للخير

وعلى الثاني بان شرّيَّة بعض الناس قد يمكن ان تكون طبيعيةً اما بسبب العادة التي هي طبيعةٌ أخرى او بسبب ميلٍ طبيعيٍّ الى انفعال خارجٍ عن حد الترتيب من جهة الطبيعة الحسية كما يقال لبعضٍ غضّابٌ طبعاً او شهوانيون طبعاً لا من جهة الطبيعة العقلية

وعلى الثالث بان الحيوانات العُجْمَ لها بحسب الطبيعة الحسية ميلٌ غريزيٌّ الى بعض الخيرات الجزئية التي يقارنها بعض الشرور كميل الثعلب الى التماس القوت بالدهاء الذي يقارنه الروغان ولذا لم يكن الروغان شرًّا للثعلب لكونه غريزيًا له ولا الهياج شرًّا للكلب كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤

الفصلُ الخامسُ

في ان الشيطان هل صار في اول آن خلقهِ شريرًا بذنب ارادتهِ

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الشيطان صار في اول آن خلقهِ شريرًا بذنب ارادتهِ فقد قيل عنهُ في يو ٨: ٤٤ «هو من البدء قتال الناس»

٢ وايضاً ان عدم الصورة في الخليقة لم يتقدم الصورة بالزمان بل بالاصل فقط كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ١٥ والمراد بالسماء التي يُذكر

انها خُلقت اولاً الطبيعة الملكية العارية عن الصورة كما قال ايضاً هناك في ك ١١ ب ٨ وبما ورد من قولهِ تعالى «ليكن نورٌ فكان نورٌ» تصورها بالاتجاه الى الكلمة . فاذاً في آنٍ واحدٍ خُلقت طبيعة الملاك وكان النور . والنور في آنٍ واحدٍ وُجِدَ وانفصل عن الظلام المعبر بهِ عن الملائكة الخطاة . فاذاً الملائكة في اول آن خلقهم صار بعضهم سعداء وبعضهم خطأة

٣ وايضاً ان الخطيئة مقابلة لاستحقاق الثواب . ويمكن لخليقة عقلية ان تستحق الثواب في اول آن خلقها كنفس المسيح او كالملائكة الاخيار ايضاً . فاذاً قد امكن ايضاً للشياطين ان يخطأُوا في اول آن خلقهم

٤ وايضاً ان الطبيعة الملكية هي اقدر من الطبيعة الجسمانية والشيء الجسماني يبتدئ ان يفعل حالاً في اول آن خلقهِ كما ان النار في اول آن كونها تبتدئ ان تتحرك الى جهة فوق فاذاً قد امكن للملائكة ايضاً ان يفعلوا في اول آن خلقهم فاما فعلاً صالحاً او فعلاً طالحاً فان فعلوا فعلاً صالحاً فقد استحقوا السعادة بالنعمة التي حصلت لهم وقد مرَّ في المبحث السابق ف ٥ ان ليس في الملائكة تراخٍ بين استحقاق الثواب وتحصيله . ولو كان الامر كذلك لصاروا في الحال سعداء فلم يخطأُوا اصلاً وهذا باطلٌ . فبقي اذن انهم قد خطئوا في اول آن خلقهم بفعلهم فعلاً طالحاً

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ٣١ «ورأى الله جميع ما صنعه فاذا هو حسنٌ جداً» والشياطين من جملة ما صنعه الله . فاذاً كانوا حيناً ما اخياراً

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الشياطين لم يلبثوا ان صاروا في اول آن خلقهم اشراراً لكن لا بالطبع بل بخطيئة ارادتهم لان الشيطان منذُ خُلِقَ أَبى البرارة . ومن تبع هذا القول فليس مشايعاً للمانوية القائلين بان للشيطان طبيعة الشر غير انه لما كان هذا القول منافياً لنص الكتاب الذي قيل

فيه عن الشيطان تحت صورة ملك بابل في اش ١٤: ١٢ « كيف سقطت ايتها الزُهَرَة المشرقة بالغداة » وتحت صورة ملك صور في حز ٢٨: ١٣ « كنت في نعيم فردوس الله » اصاب العلماء برفضه وتزييفه — ولذا ذهب غيرهم الى ان الملائكة امكن لهم ان يخطأوا في اول آن خلقهم ولكنهم لم يخطأوا غير ان هذا القول ايضاً قد ابطله بعضهم بدليل انه متى كان فعلان متتابعين يستحيل في ما يظهر انقضاء كليهما في آنٍ واحدٍ وواضحٌ ان خطيئة الملاك كانت فعلاً متاخراً عن خلقه وحدُ الخلق هو وجود الملائكة وحدُ فعل الخطيئة هو كونهم اشراراً . فيستحيل في ما يظهر ان يكون الملاك قد صار شريراً في الآن الاول الذي فيه ابتدأ وجوده . لكن يظهر ان هذا الدليل قاصرٌ اذ انما يصح في الحركات الزمانية التي تنقضي بالتدريج كما لو كانت الحركة المكانية تابعةً للاستحالة فلا يمكن انقضاء الاستحالة والحركة المكانية في آن واحدٍ واما الحركات الآنية فيجوز فيها انقضاء حركتين متتاليتين معاً وفي آن واحدٍ كما ان الهواء يستنير من القمر في نفس الآن الذي فيه يستنير القمر من الشمس . وواضحٌ ان الخلق آنيٌ وكذا حركة الاختيار في الملائكة لانهم لا يحتاجون الى القياس والانتقال الفكري كما يتضح مما اسلفناه في مب ٥٨ ف ٣ فاذاً لا مانع من انقضاء الخلق وحركة الاختيار في آنٍ واحدٍ — فالحق اذن ان الملاك لم يجز ان يخطأ في الآن الاول بفعلٍ اختياريٍ قبيحٍ لانه وان جاز ان شيئاً يبتدئ ان يفعل في الآن الاول الذي فيه يبتدئ ان يوجد الا ان الفعل الذي يقارن وجود الشيء انما هو حاصلٌ له من الفاعل الذي آتاه الوجود كما ان حركة النار الى فوق حاصلةٌ لها من المولِّد . فاذاً اذا حصل شيءٌ على الوجود من فاعل ناقصٍ يمكن ان يكون علة مفسدة للفعل جاز ان يكون له فعل ناقصٌ في الآن الاول الذي فيه يبتدئ وجوده كما اذا كانت الساق التي تولد عرجاء من ضعف النطفة تبتدئ ان تعرج في الحال . والفاعل الموجد

الملائكة وهو الله يستحيل ان يكون علة الخطيئة · فاذاً لا يجوز القول بان الشيطان صار شريراً في اول آن خلقه

اذاً اجيب على الاول بانه متى قيل الشيطان خاطئ منذ البدء فليس المراد انه خاطئ منذ بدء خلقه بل منذ بدء الخطيئة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ١٥ اي لانه لم يرعوِ قطُّ عن خطيئتهِ

وعلى الثاني بان ذلك الفصل بين النور والظلام على ان المراد بالظلام خطايا الشياطين يجب اخذه باعتبار سابق علم الله وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١ ب ١٩ « انما قدر ان يفصل بين النور والظلام من قدر ايضاً ان يعلم قبل سقوطهم انهم سيسقطون »

وعلى الثالث بان كل ما يرجع الى استحقاق الثواب فهو من الله ولذا جاز ان يستحق الملاك الثواب في اول آن خلقه · واما الخطيئة فليس حكمها كذلك كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الرابع بان الله لم يفصل بين الملائكة قبل ارتداد بعضهم واهتداء البعض الآخر كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ١١ و ٣٣ ولذا لما كانوا جميعاً مخلوقين في حال النعمة حصل لهم استحقاق الثواب في الآن الاول ولكن بعضهم اقاموا مانعاً دون سعادتهم فابطلوا استحقاقهم السابق وهكذا عدموا السعادة التي كانوا قد استحقوها

الفصلُ السادسُ

هل كان تراخٍ بين خلق الملاك وسقوطهِ

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر انه كان بين خلق الملاك وسقوطهِ تراخٍ ففي حز ٢٨: ١٤—١٥ « تمشَّيتَ · كاملٌ انت في طرقك من يوم خُلقتَ الى ان وُجدَ فيك اثم » والتمشي لكونه حركةً متصلةً يقتضي تراخياً · فاذاً كان بين

خلق الشيطان وسقوطهِ تراخٍ

٢ وايضاً قال اوريجانوس في خط ١ على حزقيال « الحية القديمة لم تسلك حالاً على صدرها وبطنها » معبراً بذلك عن خطيئتها · فاذاً الشيطان لم يخطأ حالاً بعد اول آن خلقه

٣ وايضاً ان امكان الخطء مشترك بين الانسان والملاك · وقد كان بين تكوين الانسان وخطيئتهِ تراخٍ · فاذاً كذلك كان تراخٍ بين خلق الشيطان وخطيئته

٤ وايضاً ان الآن الذي خطىء فيهِ الشيطان غير الآن الذي خُلِقَ فيهِ · وبين كل آنين زمانٌ متوسطٌ · فاذاً كان تراخٍ بين خلق الشيطان وسقوطهِ

لكن يعارض ذلك قوله عن الشيطان في يو ٨:٤٤ « لم يثبت على الحق » ومعنى ذلك انه كان على الحق ولكنه لم يستمر عليه كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ١٥

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة قولين اقربهما واكثرهما انطباقاً على اقوال القديسين ان الشيطان خطىء حالاً بعد اول آن خلقه وهذا القول ضروريٌّ ان قيل ان الشيطان صدر عنه فعلٌ اختياريٌّ في اول آن خلقه وانه خُلِقَ في حال النعمة كما اسلفنا في مب ٦٢ ف ٣ لانه اذ كان الملائكة يدركون السعادة بفعلٍ واحدٍ ثوابيٍّ كما مرَّ في مب ٦٢ ف ٥ فاذا كان الشيطان المخلوق في حال النعمة قد استحق الثواب في الآن الاول فقد وجب ان يدرك السعادة بعد الآن الاول دون توسط لو لم يجعل في الحال مانعاً بخطيئتهِ · واما على ان الملاك لم يُخلَق في حال النعمة او لم يمكن ان يصدر عنه في الآن الاول فعل اختياري فلا مانع ان يكون قد حصل تراخٍ بين خلقهِ وسقوطهِ

اذاً اجيب على الاول بان الحركات الجسمانية التي تتقدر بالزمان قد تطلق في الكتاب المقدس مجازاً على الحركات الروحانية الآنية وهكذا فيكون المراد بالتمشي حركة الاختيار المتجه الى الخير

وعلى الثاني بان اوريجانوس انما قال « الحية القديمة لم تسلك على صدرها لا منذ البدء ولا في الحال » باعتبار الآن الاول الذي لم تكن فيه شريرة

وعلى الثالث بان الملاك انما يحصل له حال عدم التغير في اختياره بعد الانتخاب ولذا فلو لم يقم دون السعادة مانعاً في الحال بعد الآن الاول الذي فيه حصلت له حركة طبيعية الى الخير لثبت في الخير. وليس كذلك حكم الانسان . فاللازم باطل

وعلى الرابع بانه انما يصدق ان بين كل آنين زماناً متوسطاً باعتبار كون الزمان متصلاً كما اثبته الفيلسوف في الطبيعيات ٦ م ٢ واما الملائكة فلعدم خضوعهم للحركة السمائية التي هي اول متقدر بالزمان المتصل يحمل الزمان فيهم على تعاقب افعال العقل او الميل ايضاً وهكذا يكون المراد بالآن الاول فعل العقل الملكي الذي يلتفت الى نفسه بالمعرفة المسائية لان اليوم الاول يذكر فيه المساء لا الصباح وهذا الفعل كان صالحاً في جميع الملائكة غير ان بعضاً منهم التفتوا بالمعرفة الصباحية من هذا الفعل الى تسبيح الكلمة وبعضاً لبثوا في انفسهم فصاروا ليلاً لانتفاخهم بالكبرياء كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٣٧ وهكذا فالفعل الاول كان مشتركاً بين الجميع وانما تمايزوا في الفعل الثاني ولذا كان الجميع اخياراً في الآن الاول واما الثاني فقد امتاز فيه الاخيار عن الاشرار

الفصلُ السابعُ

في ان الملاك الأعلى بين الخطأة هل كان الأعلى بين جميع الملائكة

يُتخطّى الى السابع بان يقال: يظهر ان الملاك الذي كان الاعلى بين الخطأة لم يكن الاعلى بين جميع الملائكة ففي حزقيال ٢٨ : ١٤ «انت كروبٌ منبسطٌ مظلّلٌ. انا اقمتك في جبل الله المقدس» والكروبيون ادنى مرتبةً من السروفيين كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦ و ٧. فاذًا الملاك الذي كان الاعلى بين الخطأة لم يكن الاعلى بين جميع الملائكة

٢ وايضاً ان الله ابدع الطبيعة العقلية لتدرك السعادة فلو خطئ الملاك الذي كان اعلى الملائكة لتَعطَّلَ الترتيب الالهي في اشرف المخلوقات وهذا باطلٌ

٣ وايضاً كلّما كان شيءٌ اميلَ الى شيء كان اقل قوةً على البعد عنه. وكلما كان الملاك اعلى كان اميلَ الى الله فكان اقل قوة على البعد عنه بالخطيئة. وهكذا يظهر ان الملاك الذي خطئ لم يكن الاعلى بين جميع الملائكة بل كان من الادنين

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٤ على النعاج المئة «اول ملاكٍ خطئ كان ابهى الملائكة لترأسه على جميع الاجواق الملكية»

والجواب ان يقال يجب ان يعتبر في الخطيئة امران الميل الى الخطيئة والباعث اليها فاذا اعتبرنا في الملائكة الميل الى الخطيئة كان الاظهر ان الذين خطئوا هم الملائكة السفليون لا العلويون ولهذا قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ «اعظم الملائكة الذين خطئوا كان رئيس المرتبة الارضية» ويظهر ان هذا القول موافقٌ لمذهب الافلاطونيين الذي رواه اوغسطينوس في مدينة الله ك ٧ ب ٦ و ٧ فانهم يقولون ان جميع الآلهة كانوا اخيارًا واما الشياطين

فمنهم اخيارٌ ومنهم اشرارٌ و يريدون بالآلهة الجواهر العقلية التي فوق فلك القمر و بالشياطين الجواهر العقلية التي تحته ولكنها اعلى طبعاً من الناس ولا يجب رفض هذا القول على انه مخالفٌ للايمان لان الله يدبر الخليقة الجسمانية كلها بواسطة الملائكة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٢ ب ٤ و ٥ فلا مانع من القول بانه تعالى وكل الملائكة السفليين بالاجرام السافلة والملائكة العلويين بالاجرام العالية وجعل الملائكة الاعلين وقوفاً بين يدي حضرته وعلى هذا قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره « ان الذين سقطوا كانوا من السفليين » الذين قد لبث بعض من رتبتهم ايضاً اخياراً — واما اذا اعتبر الباعث الى الخطيئة فهو في العلويين اقوى منه في السفليين لان خطيئة الشياطين كانت الكبرياء كما مرَّ في ف ٢ والباعث اليها هو الرفعة التي كانت في العلويين اعظم ولذا قال غريغوريوس ان الذي خطىء كان الاعلى بين الجميع وهذا القول هو الاقرب فيما يظهر لان خطيئة الملاك لم تصدر عن ميلٍ ما فيه بل عن مجرد اختياره ولذا ينبغي فيما يظهر ترجيح الاعتبار الذي من جهة الباعث الى الخطيئة ومع هذا لا يجب ان يكون ذلك داعياً الى العبث بالقول الآخر لجواز ان يكون قد وجد في رئيس الملائكة السفليين ايضاً باعثٌ ما الى الخطيئة

اذاً اجيب على الاول بان معنى الكروبيين ملء العلم ومعنى السروفيين المضطرمون او المحرقون وهكذا يتضح ان اسم الكروبيين مأخوذٌ من معنى العلم الذي يمكن مجامعته للخطيئة المميتة واسم السروفيين مأخوذ من معنى اضطرام المحبة التي يمتنع مجامعتها للخطيئة المميتة ولذا لم يسمَّ اول ملاكٍ خاطىء سروفاً بل كروباً

وعلى الثاني بان القصد الالهي لا يتعطل لا في الفرقة الخاطئة ولا في الفرقة

الناجية لتقدم علم الله بمصير كلتيهما وحصول مجده من كلتيهما لانه ينجي هؤلاء بخيريته ويعاقب اولئك بعدله بل ان الخليقة العقلية متى خطئت تخلفت عن الغاية الموضوعة لها وليس هذا محالاً في اسمى خليقة عالية فان الخليقة العقلية أُبدعت من الله على حال ان يكون في اختيارها ان تفعل لاجل الغاية

وعلى الثالث بان الميل الى الخير بالغاً ما بلغ في الملائك الاعلى لم يكن مفضياً فيه الى حد الايجاب لجاز ان يخالفه باختياره

الفصل الثامن

في ان خطيئة الملاك الاول هل كانت علة لخطيئة الآخرين

يُتخطى الى الثامن بان يقال: يظهر ان خطيئة الملاك الاول الخاطئ لم تكن علة لخطيئة الآخرين لان العلة متقدمة على المعلول · وجميع الملائكة قد خطئوا معاً كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ · فاذاً لم تكن خطيئة احدهم علة لخطيئة الآخرين

٢ وايضاً ان خطيئة الملاك الأُولى لا يمكن ان تكون غير الكبرياء كما مرّ في ف ٢ · والكبرياء تطلب الرفعة وخضوع خاضعٍ للادنى اشد منافاةً للرفعة من خضوعه للاعلى فيظهر اذن ان الشياطين لم يخطأُوا بايثارهم الخضوع لاحد الملائكة الأعلين على الخضوع لله · وانما تكون خطيئة احد الملائكة علةً لخطيئة الآخرين لو كان قد جرهم الى الخضوع له · فيظهر اذن ان خطيئة الملاك الاول لم تكن علةً لخطيئة الآخرين

٣ وايضاً ان ارادة الخضوع للغير ضد الله اعظم جرماً من ارادة الترأُّس على الغير ضد الله لان الباعث فيها على الخطيئة اضعف فلو كانت خطيئة الملاك الاول علةً لخطيئة الآخرين من حيث قد جرهم الى الخضوع له لكان

الملائكة الادنون اعظم جرماً من الملاك الأعلى وهذا منافٍ لما كتبه الشارح على قوله في مز ١٠٣: ٢٧« هذا التنين الذي جبلته » ونصهُ « الذي كان ارفع ذاتاً ممن سواه صار اعظم شرّاً » . فاذًا لم تكن خطيئة الملاك الاول علةً لخطيئة الآخرين

لكن يعارض ذلك قوله في رؤ ١٣ : ١٤ ان التنين « قد جرَّ معه ثلث الكواكب »

والجواب ان يقال ان خطيئة الملاك الاول كانت علةً لخطيئة الآخرين لا قاسرة بل باعثة بما يشبه ان يكون تحريضاً ودليل ذلك ظاهرٌ من ان جميع الشياطين خاضعةٌ لذلك الاعلى كما يتضح من قوله تعالى في متى ٢٥ : ٤١ « اذهبوا عني يا ملاعين الى النار الابديه المُعَدَّة لابليس وملائكته » لان ترتيب العدل الالهي قد شاء ان من يقبل تلقين آخر ويوافقه في الذنب يخضع لسلطانه في العقاب كقوله في ٢ بط ٢ : ١٩ « الانسان مستعبدٌ لمن غلبه »

اذًا اجيب على الاول بان كون الشياطين خطئوا معاً لا يمنع كون خطيئة احدهم كانت علةً لخطيئة الآخرين لان الملاك لا يحتاج في الانتخاب او التحريض او الموافقة الى مهلةٍ زمانية كالانسان الذي يحتاج في الانتخاب والموافقة الى إعمال الرأي وفي التحريض الى الكلام مما لا يتقضَّى الا في الزمان وواضحٌ ان الانسان ايضاً متى تصور شيئاً يبتدئ ان يتكلم ايضاً في آنٍ واحدٍ بعينه وفي الآن الاخير من الكلام الذي فيه يعي السامع معنى المتكلم يمكن له ان يوافق على ما يقال كما يتضح بالاخص في التصورات الأُولى التي كل من يسمعها يثبتها . فاذًا اذا ارتفع الزمان المطلوب عندنا للكلام وإعمال الراي كان ممكناً لسائر الملائكة ان يوافقوا الملاك الاول على رغبته في نفس الآن الذي اوضحها فيه

بكلامٍ معقولٍ

وعلى الثاني بان المتكبر عند تساوي سائر الامور لديهِ يؤثر الخضوع للاعلى على الخضوع للادنى اما اذا ادرك في خضوعه للادنى رفعةً لا يدركها في خضوعه للاعلى فيؤثر الخضوع للادنى على الخضوع للأعلى · وعلى هذا فكون الشياطين قد ارادوا ان يخضعوا للأدنى ويرضوا برئاسته ليس منافياً لكبريائهم لانهم انما ارادوا ان يجعلوه رئيساً عليهم وقائداً لهم ليدركوا السعادة القصوى بقوتهم الطبيعية وخصوصاً لانهم كانوا حينئذٍ خاضعين ايضاً للملاك الاعلى بحسب رتبة الطبيعة

وعلى الثالث بان الملاك ليس له عائقٌ بل يتحرك بكل قوته الى ما يتحرك اليه خيراً كان او شرًّا كما مرَّ في مب ٦٢ ف ٦ ولما كانت قوة الملاك الاعلى الطبيعية اعظم من قوة الملائكة الأدنَين كانت حركة سقوطه في الخطيئة اقوى ولذا صار ايضاً اعظم شرًّا

الفصلُ التاسعُ

هل خطىء من الملائكة مقدارُ ما ثبت منهم

يُتخطّى الى التاسع بان يقال : يظهر ان الملائكة الذين خطئوا اكثر من الذين ثبتوا لان الشر موجود في الاكثر والخير في الاقل كما قال الفيلسوف في الخلقيات ٢ ب ٦

٢ وايضاً ان حكم وجود البرارة والخطيئة في الملائكة والناس واحدٌ · والاشرار في الناس اكثر من الاخيار كقوله في سي ١ : ١٥ « ان عدد الحمقى لاحدَّ له» فكذا الحال في الملائكة

٣ وايضاً ان الملائكة تتمايز بالاشخاص وبالمراتب فلو كانت الاشخاص الملكية التي ثبتت اكثر لظهر ايضاً انه لم يخطأ بعضٌ من كل مرتبةٍ

لكن يعارض ذلك قوله في ٤ ملوك ٦ : ١٦ « الذين معنا اكثر من الذين

معهم» وقد فُسِّرَ ذلك على الملائكة الاخيار المساعدين لنا والملائكة الاشرار المضادين لنا

والجواب ان يقال ان الملائكة الذين ثبتوا اكثر من الذين خطئوا لان الخطيئة مضادة للميل الطبيعي وما يحدث مضاداً للطبيعة فانما يعرض في الاقل لحصول مفعول الطبيعة دائمًا او في الاكثر

اذًا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هنالك على الناس الذين انما يحدث فيهم الشر من سعيهم وراء الخيرات المحسوسة المعلومة للاكثر وإعراضهم عن الخير المعقول المعلوم للاقل · والملائكة ليس فيهم سوى الطبيعة العقلية · فليس حكمهم كحكمهم

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بانه اذا اعتُبر مذهب القائلين بان الشيطان الاكبر كان من الرتبة السفلى من الملائكة الموكَّلين بالارضيات فواضح ان الذين سقطوا لم يكونوا من كل رتبةٍ بل من الرتبة السفلى فقط واما على مذهب القائلين بان الشيطان الاكبر كان من الرتبة العليا فيحتمل ان يكون قد سقط بعضٌ من كل رتبةٍ كما يؤخذ الناس ويُجعلون في كل رتبةٍ تعويضاً عن الملائكة الساقطين وفي ذلك ايضاً برهان على حرية الاختيار التي يمكن انعطافها الى الشر في كل درجةٍ من المخلوقات · غير ان الكتاب المقدس لا يطلق على الشياطين اسماء بعض المراتب الملكية كالسرافيين والعروش لاتخاذ هذين الاسمين من معنى اضطرام المحبة وسكنى الله الممتنع مجامعتهما للخطيئة المميتة ولكن يطلق عليهم اسماء الكروبيين والسلاطين والرئاسات لاتخاذ هذه الاسماء من العلم والقوة اللذين يجوز اشتراكهما بين الاخيار والاشرار

المبحثُ الرَّابعُ والستون

في عقاب الشياطين — وفيه اربعة فصول

ثم يُنظَر في عقاب الشياطين والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ظلام عقل الشياطين — ٢ في تصلب ارادتهم — ٣ في ألمهم — ٤ في مكان عذابهم

الفصلُ الاوَّلُ

هل أظلم عقل الشيطان بخلوه عن معرفة كل حق

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان عقل الشيطان قد أظلمَ بخلوه عن معرفة كل حقٍ لان الشياطين لو عرفوا شيئاً من الحق لعرفوا بالاخص انفسهم فعرفوا بذلك الجواهر المفارقة وهذا لا يلائم شقاوتهم لرجوعه في ما يظهر الى سعادةٍ عظيمة من حيث ان بعضاً جعلوا سعادة الانسان القصوى في معرفته الجواهر المفارقة . فالشياطين اذن خلِيُّون من معرفة كل حقٍ

٢ وايضاً ما كان واضحاً جداً في طبيعته يظهر انه واضحٌ جداً للملائكة اخيارهم واشرارهم لان عدم كونه واضحاً جدًّا لنا يعرض من ضعف عقلنا الذي يستفيد من الخيالات كما يعرض للخفاش عدم قدرته على ابصار نور الشمس من ضعف عينهِ . والشياطين لا يقدرون ان يعرفوا الله الذي هو واضحٌ جدًّا في نفسه لكونه في نهاية الحقيّة لخلوهم عن القلب النقي الذي بهِ وحده يُرَى الله . فاذًا لا قدرة لهم على معرفة غيرهِ ايضاً

٣ وايضاً ان معرفة الاشياء الملائمة للملائكة ضربان على ما في اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٢ صباحية ومسائية وكلتاهما لا تلائم الشياطين اما المعرفة الصباحية فلانهم لا يرون الاشياء في الكلمة واما المعرفة المسائية فلأنها توجه الاشياء المعروفة الى تسبيح الخالق ومن ثمَّ كان الصباح بعد المساء كما في تك ١ .

فالشياطين اذن لا يقدرون ان يعرفوا الاشياء

٤ وايضاً ان الملائكة قد ادركوا بمعرفتهم سر ملكوت الله كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك٥ ب١٩ . والشياطين ليس لهم هذه المعرفة لانهم « لو عرفوا لما صلبوا رب المجد » كما في ١ كور ٢ : ٨ فاذاً بجامع الحجة ليس لهم معرفة اخرى للحق

٥ وايضاً كل من يعلم شيئاً من الحق فهو يعرفه اما بالطبع كما نعرف المبادىء الأُولى او بالتلقي عن الغير كالامور التي نعرفها بالتعلُّم او بالتجربة الطويلة كالذي نعلمه بالاكتشاف . والشياطين ليس لهم ان يعرفوا الحق بطباعهم لانفصال الملائكة الاخيار عنهم كما ينفصل النور عن الظلام كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ١٩ و٣٣ وكل اعلانٍ فانما يكون بالنور كما في افسس ٥ ولا بالوحي او التلقي عن الملائكة الاخيار اذ لا مخالطة للنور مع الظلمة كما في ٢ كور ٦ : ١٤ ولا بالتجربة الطويلة لان التجربة منشأُها الحس . فاذاً ليس لهم شيء من معرفة الحق

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « ان الشياطين مُنِحوا بعض مواهب لم يعرُها شيء من التغيير بل لا تزال سالمة فيهم وبهية جدًّا » ومن جملة هذه المواهب الطبيعية معرفة الحق . فلهم اذن شيء من معرفة الحق

والجواب ان يقال ان معرفة الحق على ضربين احدهما حاصلة بالطبع والاخرى حاصلة بالنعمة والمعرفة الحاصلة بالنعمة قسمان ايضاً نظرية فقط كما اذا كُشِفَ لواحدٍ بعض اسرار الالهيات ومُصيبةٌ مُصدِرةٌ لمحبة الله وهذه ترجع في الحقيقة الى موهبة الحكمة — فالمعرفة الأُولى من هذه المعارف الثلاث لم تضمحل ولم تنقص في الشياطين لانها تابعةٌ لطبيعة الملاك الذي هو في طبعه عقلٌ

او ذهنٌ ما وهو لبساطة جوهره لا يمكن انتزاع شيء من طبيعته عقاباً له بانتزاع ما هو طبيعي له كما يُعاقَب الانسان بانتزاع يده او رجله او ما يشبه ذلك ولذا قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ ان « المواهب الطبيعية لا تزال سالمة فيهم » فالمعرفة الطبيعية اذن لم تنتقص فيهم · واما المعرفة الثانية الحاصلة بالنعمة والقائمة في النظر فلم تضمحلَّ فيهم بالكلية ولكنها انتقصت اذ انما يُكشَف لهم من تلك الاسرار الالهية مقدار ما يجب وذلك اما بواسطة الملائكة او ببعض آثار القدرة الالهية التي تحدث في الزمان كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٣١ ولكن لا كما يُكشَف للملائكة القديسين الذين يُكشَف لهم في الكلمة امورٌ اكثر وعلى نحوٍ اجلى · واما المعرفة الثالثة فهي معدومةٌ فيهم بالكلية كانعدام المحبة

اذاً اجيب على الاول بان السعادة قائمة بالاتصال بشيء اعلى · والجواهر المفارقة فائقةٌ علينا في رتبة الطبيعة · فاذاً يمكن ان يحصل للانسان شيء من السعادة بمعرفته الجواهر المفارقة وان كانت سعادته الكاملة قائمة بمعرفة الجوهر الاول الذي هو الله · واما معرفة الجوهر المفارق للجوهر المفارق فطبيعيةٌ له كما ان معرفة الطبائع المحسوسة طبيعيةٌ لنا · فاذاً كما لا تحصل للانسان سعادةٌ بمعرفته الطبائع المحسوسة كذلك لا تحصل للملاك سعادةٌ بمعرفته الجواهر المفارقة

وعلى الثاني بان ما هو واضحٌ جدًّا في طبيعته انما يكون خفياً عندنا بسبب مجاوزته لنسبة عقلنا وليس لمجرّد ان عقلنا يستفيد من الخيالات · والجوهر الالهي ليس مجاوزاً لنسبة العقل البشري فقط بل لنسبة العقل الملكي ايضاً · فاذاً ليس يقدر الملاك ايضاً ان يعرف بطبعه جوهر الله ولكنه لكمال عقله يقدر بطبعه ان يعرف الله معرفةً اعلى من معرفة الانسان له وهذه المعرفة لله لا تزال في الشياطين

ايضاً لانهم وان لم يكونوا حاصلين على نقاوة النعمة لكنهم حاصلون على صفاء الطبع الكافي لمعرفة الله الملائمة لهم بحسب طباعهم

وعلى الثالث بان الخليقة ظلمة بالقياس الى سمو النور الالهي ومن ثمه يقال لمعرفة الخليقة في طبيعتها معرفة مسائية لان المساء مقترن بالظلام ولكن يخالطه شيء من النور فان لم يكن نور مطلقاً فذاك هو الليل · فكذلك اذن معرفة الاشياء في طبائعها الخاصة متى وُجّهت الى تسبيح الخالق كما في الملائكة الاخيار كان فيها شيء من النور الالهي وجاز ان يقال لها مسائية فان لم توجَّه الى الله كما في الشياطين فلا يقال لها مسائية بل ليلية ولذا ورد في التكوين ان الظلام الذي فصل الله بينه وبين النور سماه ليلاً

وعلى الرابع بان سر ملكوت الله الذي تم بالمسيح قد عرفه جميع الملائكة على نحو ما منذ البدء ولكن على الاخص منذ سعدوا بمشاهدة الكلمة التي لم يظفر بها قط الشياطين ومع ذلك لم تكن معرفة جميع الملائكة كاملة ولا متساوية فبالأولى اذن لم يعرف الشياطين سر التجسد معرفة كاملة حين كان المسيح في العالم اذ لم يُعلَن لهم كما أُعلِن للملائكة القديسين الذين يغتبطون بسرمدية الكلمة المشتركين فيها بل انما أُعلن لهم ببعض الآثار الزمانية على قدر ما كان يكفي لارهابهم كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره لانهم لو عرفوا معرفة كاملة واكيدة انه ابن الله ومفعولَ آلامه لما سعوا لصلب رب المجد

وعلى الخامس بان الشياطين يعرفون الحق بثلاثة طرق اما اولاً فبلطافة طبعهم لانهم وان كانوا مظلمين بخلوهم عن نور النعمة الا انهم مضيئون بنور الطبيعة العقلية · واما ثانياً فبوحي الملائكة القديسين الذين وان لم يتفقوا معهم بمطابقة الارادة لكنهم متفقون معهم بشبه الطبيعة العقلية التي بها يقدرون ان يتلقوا منهم ما يكشفونه لهم · واما ثالثاً فبالتجربة الطويلة لا اقتناصاً من

الحس بل متى تمّ في الافراد الخارجة شبه تلك الصورة المعقولة المركوزة فيهم طبعاً يعرفون بعض الحاضرات التي لم يعرفوها حين كانت مستقبلةً كما اسلفنا في الكلام على معرفة الملائكة في مب ٥٧ ف ٣

الفصلُ الثاني

في ان ارادة الشياطين هل هي متصلبة في الشر

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ارادة الشياطين ليست متصلبة في الشر لان حرية الاختيار من خاصيات الطبيعة العقلية الباقية في الشياطين . وحرية الاختيار متجهة الى الخير اتجاهاً ذاتياً ومتقدماً على اتجاهها الى الشر . فاذاً ليست ارادة الشياطين متصلبة في الشر بحيث يتعذر رجوعها الى الخير

٢ وايضاً ان رحمة الله التي هي غير متناهية لَأَعظمُ من شر الشيطان الذي هو متناهٍ . وليس يرجع احدٌ عن شر الذنب الى خير البر الا برحمة الله . فاذاً يمكن ان يرجع الشياطين ايضاً عن حال الشر الى حال البر

٣ وايضاً لو كانت ارادة الشياطين متصلبة في الشر لكانت بالأَولى متصلبةً في الخطيئة التي اقترفوها . وتلك الخطيئة التي هي الكبرياء ليست الآن باقيةً فيهم لعدم بقاء الباعث اليها وهو الرفعة . فاذاً ليس الشيطان متصلباً في الشر

٤ وايضاً قال غريغوريوس « إن الانسان امكن انتعاشه بآخر لان سقوطه كان بآخر » والشياطين الأَدنَونَ سقطوا بسبب الأَول كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٨ . فاذاً يمكن ان ينتعشوا من سقوطهم بآخر . فاذاً ليسوا متصلبين في الشر

٥ وايضاً من كان متصلباً في الشر فليس يعمل اصلاً عملاً صالحاً . والشيطان يفعل بعض افعال صالحة فانه قد اعترف بالحق بقوله للمسيح في مر ١: ٢٤

«عرفتك من انت انك قدوس الله» وايضاً فالشياطين يؤمنون ويرتعدون كما في يع ٣ : ١٩ وقال ايضاً ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «الخيرُ والأخيرُ يشتهيان الوجود والحيوة والتعقل» · فاذاً ليس الشياطين متصلبين في الشر

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٧٣ : ٢٣ «كبرياء مبغضيك ارتفعت في كل حين» فقد فُسِّرَ ذلك على ان المراد به الشياطين · فهم اذن مقيمون دائماً على الشر متصلبين فيه

والجواب ان يقال ان اوريجانوس ذهب الى ان ارادة كل خليقةٍ يمكن انعطافها الى الخير والى الشر بما لها من حرية الاختيار ما عدا نفس المسيح بسبب اتحاد الكلمة غير ان هذا المذهب ينفي عن الملائكة والناس القديسين السعادة الحقة التي من حقيقتها الثبات الدائم ولذلك تسمَّى بالحياة الابدية ايضاً وينافي ايضاً نصَّ الكتاب المقدس الصريح بان الشياطين والناس الاشرار يُرسلون الى العذاب الابدي والاخيار ينُقلون الى الحيوة الابدية ومن ثمَّ وجب ان يعتبر هذا المذهب فاسداً ويُتمسَّك دون ترددٍ بما يعلّمه الايمان الكاثوليكي من ان ارادة الملائكة الاخيار ثابتةٌ على الخير وارادة الشياطين متصلبة في الشر واما سبب هذا التصلب فيجب التماسه من حالة الطبيعة لا من جسامة الذنب لان سقوط الملائكة بمنزلة موت الناس كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ وواضحٌ ان خطايا الناس المميتة كلها كبيرةً او صغيرةً يمكن اغتفارها قبل الموت واما بعد الموت فلا تقبل غفراناً بل تبقى الى الابد فاذاً لا بد لالتماس سبب هذا التصلب من اعتبار ان القوة الشوقية هي في الجميع على نسبة القوة الداركة المتحركة هي منها تحرُّكَ المتحرك من المحرِّك فان الشهوة الحسية تتعلق بالخير الجزئي والارادة تتعلق بالخير الكلي على ما مرَّ في مب ٥٩ ف ٤ كما ان الحس المدرك ايضاً يتعلق بالجزئيات والعقل يتعلق بالكليات · على ان

ادراك الملاك يفارق ادراك الانسان في ان الملاك يدرك بالعقل ادراكاً ثابتاً كما ندرك نحن ادراكاً ثابتاً المبادىء الأُوَل التي هي من مدارك العقل والانسان يدرك بالنطق ادراكاً متغيراً متدرجاً من واحدٍ الى آخر مع قدرته على التوجه الى كلا الضدين . فاذاً ارادة الانسان ايضاً تتعلق بشيء تعلقاً متغيراً اي لان لها ايضاً ان تُعرِض عنه وتتعلق بضده وارادة الملاك تتعلق تعلقاً ثابتاً وغير متغير فاذا اعتُبِرت قبل التعلق كان لها ان تتعلق بهذا وبمقابله وذلك في ما لا تريده بالطبع واما بعد التعلق فتعلقها ليس يقبل تغيراً ومن ثمَّ جرت العادة بان يقال : ان اختيار الانسان له ان يجنح الى المقابل قبل الانتخاب وبعده واختيار الملاك له ان يجنح الى كلا المتقابلين قبل الانتخاب لا بعده : فهكذا اذن متى تعلق الملائكة الاخيار مرةً بالبرِّ ثبتوا عليهِ ومتى خطىء الملائكة الاشرار تصلبوا في الخطيئة واما تصلُّب الهالكين من الناس فسيأتي الكلام عليه

اذاً اجيب على الاول بان للملائكة اخيارهم واشرارهم اختياراً ولكن بحسب حال طبيعتهم كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان رحمة الله انما تنجي من الحوبة اهل التوبة واما الذين ليس لهم الى التوبة من سبيلٍ فمقيمون على الشر ثابتين فيه ولا حظَّ لهم من النجاة برحمة الله

وعلى الثالث بان الخطيئة الأُولى التي اقترفها الشيطان لا تزال فيه باعتبار الشهوة وان لم تكن فيه باعتبار اعتقاد القدرة على ادراك المشتهى كما انه لو اعتقد معتقدٌ انه قادرٌ على القتل ويريد ان يأْتيه ثم تعذَّرَ ذلك عليه لجاز مع ذلك ان تبقى فيه ارادة القتل بمعنى انه يود لو كان قد اتاه او ان يأْتيه لو قدر

وعلى الرابع بان خطيئة الانسان ليست قابلة المغفرة بسبب اقترافه اياها باغراء الغير فقط فاللازم باطلٌ

وعلى الخامس بان للشيطان فعلين احدهما صادرٌ عن الارادة المتعمدة وهذا يمكن اسناده اليهِ حقيقةً وهو دائمًا رديءٌ لانه وان فعل احيانًا امرًا صالحًا لكنه لا يفعل فعلاً صالحًا كما اذا قال الحق لاجل الخداع او آمن واعترف لا مختارًا بل مكرَهًا بوضوح الامر — والآخر طبيعي ويجوز ان يكون صالحًا وهو يُثبِتُ خيرية الطبيعة ولكن الشيطان يصرفه الى الشر

الفصلُ الثالثُ

هل يوجد المٌ في الشياطين

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس في الشياطين المٌ لان الالم واللذة متقابلان لا يجوز اجتماعهما في واحدٍ بعينه · والشياطين يوجد فيهم لذةٌ فقد قال اوغسطينوس في رده على المانوية ك ٢ ب ١٧ « للشيطان سلطانٌ على الذين يستهينون باوامر الله وهو يلتذ بهذا التسلطان التعيس جدًّا » · فاذًا ليس في الشياطين المٌ

٢ وايضاً ان الالم هو علة الخوف اذ انما نخاف من حدوث ما نتألم منه عند حصوله · والشياطين ليس فيهم خوفٌ كقوله في ايوب ٤١ : ٢٤ « طُبِعَ على عدم الخوف » · فاذًا ليس في الشياطين المٌ

٣ وايضاً ان التألُّم من الشر خيرٌ · والشياطين لا يقدرون ان يفعلوا فعلاً خيرًا · فاذًا لا يقدرون ان يتألموا على الاقل من شر الذنب فان هذا مختص بدود الضمير

لكن يعارض ذلك ان خطيئة الشيطان اعظم من خطيئة الانسان · والانسان يُعاقَب على لذة الخطيئة بالألم كقوله في رؤ ١٨ : ٧ « بمقدار ما مجدت نفسها

وترفت سوموها عذاباً ونوحاً » فلأن يُسامَ الشيطانُ الذي مجَّدَ نفسه الى الغاية القصوى نوحَ الالم أولى

والجواب ان يقال ان الخوف والالم واللذة واشباهها باعتبار كونها انفعالات يستحيل وجودها في الشياطين فانها بهذا الاعتبار مختصةٌ بالشهوة الحسية التي هي قوةٌ في آلةٍ جسمانية واما على ان المراد بها افعال بسيطة للارادة فهي جائزةٌ في الشياطين ولا بد من القول بان فيهم ألمًا لان الالم باعتبار ان المراد به فعلٌ بسيط للارادة ليس شيئًا سوى مقاوَمة الارادة لما هو موجود او غير موجود وواضحٌ ان الشياطين يودُّون عدم كثيرٍ مما هو موجود ووجود كثيرٍ مما هو معدوم فانهم لحسدهم يودُّون هلاك الذين يخلصون . فاذًا لا بد من القول بان فيهم ألمًا ولا سيما لان من شأن العقوبةُ ان تكون منافيةً للارادة . وايضاً فقد حرِموا السعادة التي يشتهونها بالطبع وفي كثيرٍ منهم تُقمع الارادة الشريرة

اذًا اجيب على الاول بان اللذة والالم متقابلان عند تواردها على واحدٍ بعينه لا على امورٍ مختلفة فلا مانع ان يجتمع في واحدٍ الألم من شيء واللذة بشيء آخر وخصوصاً باعتبار كون المراد بهما فعلين بسيطين للارادة لجواز ان يكون في شيء واحدٍ بعينهِ ايضاً شيء نريده وشيء نأباه

وعلى الثاني بانه كما يوجد في الشياطين المٌ من الحاضر كذلك يوجد فيهم خوفٌ من المستقبل واما قوله « طُبعَ على عدم الخوف » فالمراد بهِ خشية الله الرادعة عن الخطيئة فقد كُتِبَ في موضع آخر ان الشياطين يؤمنون ويرتعدون يع ٢ : ١٩

وعلى الثالث بان التالم من شر الذنب لذاتهِ يدلُّ على صلاح الارادة الذي يقابله شرُّ الذنب واما التألم من شر العقوبة او شر الذنب لاجل العقوبة فيدل

على صلاح الطبيعة الذي يقابله شر العقوبة ولذا قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٣ «التألم الحاصل في العذاب من فقدان الخير دليلٌ على الطبيعة الصالحة» فالشيطان اذن لكونه ذا ارادةٍ فاسدة ومتصلبة ليس يتألم من شر الذنب

الفصلُ الرَّابعُ

في ان هذا الهواء هل هو مكان لعذاب الشياطين

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان هذا الهواء ليس مكانًا لعذاب الشياطين لان الشيطان طبيعةٌ روحانية · والطبيعة الروحانية لا تتأثر بالمكان فاذًا ليس لعذاب الشياطين مكانٌ

٢ وايضًا ليست خطيئة الانسان اعظم من خطيئة الشيطان · ومكان عذاب الانسان هو الجحيم فلأن يكون مكانًا لعذاب الشيطان اولى · فاذًا ليس مكان عذابه هو الهواء المظلم

٣ وايضًا ان الشياطين يسامون عذاب النار · وليس في الهواء المظلم نارٌ · فاذًا ليس الهواء المظلم مكانًا لعذاب الشياطين

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ١٠ «الهواء المظلم بمنزلة سجنٍ للشياطين الى يوم الدين»

والجواب ان يقال ان الملائكة باعتبار طبيعتهم اوساطٌ بين الله والناس ومن شأن العناية الالهية ان يُسعَى لخير الادنى بواسطة الأعلى والعناية الالهية يُسعى بها لخير الانسان على نحوين قصدًا وذلك متى حُمِلَ على الخير وجُنِّبَ الشر وقد لاق ان يكون هذا بواسطة الملائكة الاخيار وتبعًا وذلك متى تجرَّب بمحاربة ضده وقد لاق ان يكون هذا بواسطة الملائكة الاشرار لئلا يسقطوا بالكلية بعد الخطيئة عن منفعة المرتبة الطبيعية · وعلى هذا يجب ان يكون لعذاب

الشياطين مكانان احدهما باعتبار ذنبهم وهو الجحيم والثاني باعتبار تجربتهم الانسان وهذا يجب ان يكون الهواء المظلم على ان العناية بنجاة الانسان تمتد الى يوم الدين فاذاً الى ذلك اليوم ايضاً تستمر خدمة الملائكة وتجربة الشياطين فاذاً لا يزال الملائكة يُبعثون الينا هنا والشياطين مقيمين في هذا الهواء المظلم لتجربتنا الى ذلك اليوم وان وجد الآن ايضاً في الجحيم بعض الشياطين تعذيب الذين غووهم كما يوجد بعض الملائكة الاخيار في السماء مع النفوس القديسة · واما بعد يوم الدين فجميع الاشرار من الناس والملائكة يستقرون في الجحيم والاخيار في السماء

اذاً اجيب على الاول بانه ليس يجعل لعذاب الملاك او النفس مكانٌ بمعنى انه يؤثر في الطبيعة باحداثه فيها تغييراً بل بمعنى انه يؤثر في الارادة باحداثه فيها غماً لما يتصوره الملاك او النفس من حصولها في مكان غير موافق لارادتهما

وعلى الثاني بان النفوس ليس بينها تفاضل في رتبة الطبيعة كما يفضل الشياطين الناس في ذلك فليس الحكم فيهما واحداً

وعلى الثالث بان بعضاً ذهبوا الى ان الشياطين والناس يتأجل عذابهم المحسوس الى يوم الدين وان سعادة القديسين ايضاً تتأجل الى ذلك اليوم لكن هذا باطلٌ ومنافٍ لقول الرسول في ٢ كور ٥ : ١ «اذ نُقِضَ بيتُ مسكننا الارضيُّ فلنا بيتٌ في السماء» وذهب آخرون مثل هذا المذهب بالنظر الى الشياطين لا بالنظر الى النفوس · لكن الأمثل ان يقال ان حكم النفوس الشريرة والملائكة الاشرار واحدٌ كما ان حكم النفوس الصالحة والملائكة الاخيار واحد فينبغي ان يقال كما ان المكان السماوي يختص بمجد الملائكة وليس ينتقص مع ذلك مجدهم ببعثتهم الينا لاعتبارهم ان ذلك المكان هو مكانهم كما ليس ينتقص شرف الاسقف بعدم جلوسه بالفعل على عرشه كذلك الشياطين وان كانت

نار جهنم ليست ملابسةً لهم بل تفعل ما داموا في هذا الهواء المظلم الا ان هذا ليس مخففاً لعذابهم لعلمهم ان تلك الملابسة امرٌ محتومٌ عليهم ولذا كتب بعض الشراح على قول يعقوب : تُلهِبهُ جهنم : ما نصه « تصحبهم نار جهنم أنَّى توجهوا » ولا ينافي ذلك كونهم قد سأَلوا الرب ان لا يرسلهم الى الهاوية كما في لو ٨ لانهم انما سألوه ذلك لاعتبارهم ان اخراجهم من المكان الذي يتمكنون فيه من الإضرار بالناس عذابٌ لهم ولذا قيل في مرقص ٥ « سأَلوه الاَّ يرسلهم الى خارج البقعة »

البحثُ الخامسُ والستون

في إبداع الخليقة الجسمانية—وفيه اربعة فصول

بعد النظر في الخليقة الروحانية ينبغي النظر في الخليقة الجسمانية والكتاب المقدس يذكر في صدورها ثلاثة افعال فعلَ الإبداع بقولهِ « في البدء خلق الله السماء والارض » وفعل التمييز بقولهِ « وفصَلَ بين النور والظلام . . وبين المياه التي فوق الجَلَد والمياه التي تحت الجلد » وفعلَ الزينة بقوله « لتكن نيراتٌ في جلد السماء الخ . فاذاً ينبغي النظر اولاً في فعل الإبداع وثانياً في فعل التمييز وثالثاً في فعل الزينة — اما الاول فالبحث فيهِ يدور على اربع مسائل—١ هل الخليقة الجسمانية صادرة عن الله—٢ هل صُنعت لاجل خيرية الله—٣ هل صنعت من الله بواسطة الملائكة—٤ هل صُوَر الاجسام صادرةٌ عن الملائكة او عن الله ابتداء

الفصلُ الاوّلُ

هل الخليقة الجسمانية صادرةٌ عن الله

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الخليقة الجسمانية ليست صادرةً عن الله ففي جا ٣ : ١٤ « علمتُ ان كل ما صنَعَ اللهُ يدومُ مدَى الدهر » . والاجسام المرئية لا تدوم مدى الدهر ففي ٢ كور ٤ : ١٨ « ما يرَى فهو زمانيٌّ واما ما لا

يُرى فهو ابديٌّ» · فالله اذن لم يصنع الاجسام المرئية

٢ وايضاً في تك ١ : ٣١ «رأَى الله جميع ما صنعه فاذا هو حسنٌ جدًّا» والخلائق الجسمانية قبيحةٌ لاننا نجد كثيرًا منها ضارًّا كما يتضح في كثيرٍ من الحيات وفي حرّ الشمس ونحو ذلك · وانما يقال لشيءٍ قبيحٌ او شريرٌ لكونه ضارًّا · فاذًا ليست الخلائق الجسمانية صادرةً عن الله

٣ وايضاً ما كان صادرًا عن الله فليس يُميل عن الله بل يؤدّي اليه · والخلائق الجسمانية تُميل عن الله ولذا قال الرسول في ٢ كور ٤ : ١٨ «لا ننظر الى ما يُرى» · فاذًا ليست الخلائق الجسمانية صادرة عن الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٥ : ٦ «الذي صنع السماء والارض والبحر وجميع ما فيها»

والجواب ان يقال ان بعض المبتدعة ذهبوا الى ان هذه المرئيات ليست مخلوقةً من الاله الصالح بل من المبدإ الشرير وتأييدًا اضلالهم هذا يستشهدون بقول الرسول في ٢ كور ٤:٤ «الهُ هذا الدهر قد أعمَى بصائر الكفرة» على ان هذا المذهب محالٌ على وجه الاطلاق لانه متى اتحدت امورٌ مختلفة في شيءٍ ما فلا بدَّ من علةٍ لهذا الاتحاد لان الامور المختلفة لا تتحد لذاتها ولذا كلّما وُجد في امورٍ مختلفة واحدٌ ما وجب ان تكون تلك الامور المختلفة قد قبلت ذلك الواحد من علةٍ ما واحدة كما تقبل الاجسام الحارة المختلفة الحرارة من النار · والوجود مشتركٌ بين جميع الاشياء بالغًا ما بلغ اختلافها · فاذًا لا بد من مبدإٍ واحدٍ للوجود يقبل منه الوجودَ كلُّ موجودٍ كيف كان وجوده سواءٌ كان غير مرئي وروحانياً او مرئياً وجسمانياً · واما ما يقال من ان الشيطان هو اله هذا الدهر فليس لانه مبدعه بل لان الذين يعيشون عيشةً دهرية يخدمونه وذلك على حد قول الرسول في فيل ١٩:٢ «الذين الههم بطنهم»

اذا اجيب على الاول بان مخلوقات الله تدوم كلها الى الابد من وجهٍ ولو من جهة المادة فقط لان المخلوقات لا تُرَدُّ اصلاً الى العدم ولو كانت قابلة الفساد . وكلما كانت المخلوقات اقرب الى الله الذي هو غير متغير كانت اقل تغيراً فان ما كان منها فاسداً يبقى الى الابد من جهة المادة ولكنه يتغير من جهة الصورة الجوهرية وما كان منها غير فاسد يدوم من جهة الجوهر ولكنه يتغير من جهة ما سواه كتغير الاجرام السماوية من جهة المكان والمخلوقات الروحانية من جهة الانفعالات النفسانية . واما قول الرسول : ما يُرَى فهو زمانيٌّ : وان صدق حتى في الاشياء باعتبارها في انفسها من حيث ان كل خليقةٍ مرئية خاضعةٌ للزمان إما في وجودها او في حركتها الا ان مراد الرسول الكلام على المرئيات من حيث هي ثوابٌ للانسان لان ثواب الانسان الحاصل له في هذه المرئيات يزول في الزمان واما الثواب الحاصل له في الاشياء التي لا ترى فيدوم الى الابد ولهذا قال في الآية التي قبلها « ينشئ لنا ثقل مجدٍ ابدياً »

وعلى الثاني بان الخليقة الجسمانية خيرةٌ بطبعها ولكنها ليست خيراً كلياً بل خيراً ما جزئياً ومحصوراً وباعتبار هذه الجزئية والمحصورية يحصل فيها التضاد بين افرادها وان كان كلٌّ من هذه الافراد خيراً في نفسه غير ان بعضاً لنظرهم الى الاشياء من جهة نفعهم الخاص لا من جهة طبيعتها يعتبرون كل ما كان ضارّاً لهم شرّاً على الاطلاق دون ان يعتبروا ان ما هو ضارٌّ لواحدٍ من وجهٍ نافعٌ لآخر اوله بعينه من وجهٍ آخر وهذا يمتنع مطلقاً لو كانت الاجسام شريرة وضارة في حد انفسها

وعلى الثالث بان الخلائق في حد انفسها لا تُميل عن الله بل تؤدّي اليه لان « غير منظورات الله قد أُبصِرَت منذ خَلْقِ العالم اذ أُدرِكَت بالمبروآت » كما في رو ١ : ٢٠ واذا كانت تُميل عن الله فانما ذلك من ذنب الذين

يستعملونها بجهلٍ ولذا قيل في حك ١٤ : ١١ ان المخلوقات « صارت فخًّا لاقدام الجهال » بل ان إمالتها هكذا عن الله دليلٌ على كونها صادرةً عنه لانها لا تُميل عنه الجهال الا بغرورها اياهم بخيرٍ ما فيها حاصلٍ لها من الله

الفصلُ الثاني

في ان الخليقة الجسمانية هل صُنعت لاجل خيرية الله

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الخليقة الجسمانية لم تُصنَع لاجل خيرية الله ففي حك ١ : ١٤ « خلق الله الجميع للوجود » . فاذًا انما صُنعت جميع الاشياء لاجل وجودها وليس لاجل خيرية الله

٢ وايضًا ان الخير يتضمن حقيقة الغاية فما كان اعظم خيريةً فهو غاية للاقل خيرية . ونسبة الخليقة الروحانية الى الجسمانية كنسبة الخير الاعظم الى الخير الاقل . فاذًا الخليقة الجسمانية موجودةٌ لاجل الخليقة الروحانية وليس لاجل خيرية الله

٣ وايضًا ليس من العدل ان تُعطَى امورٌ متفاوتة الا للمتفاوتات والله عادلٌ فيجب ان يكون قبل كل تفاوتٍ مخلوق من الله تفاوتٌ غير مخلوق منه . وليس يجوز ان يكون تفاوتٌ غير مخلوق من الله الا التفاوت الصادر عن الاختيار . فاذًا كل تفاوتٍ فانما هو ناشئٌ عن اختلاف حركات الاختيار . وبين المخلوقات الجسمانية والمخلوقات الروحانية تفاوتٌ . فاذًا المخلوقات الجسمانية انما صُنعت لاجل بعض حركات الاختيار وليس لاجل خيرية الله

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٦ : ٤ « الرب صنع الجميع لاجله »

والجواب ان يقال ان اوريجانوس ذهب الى ان الخليقة الجسمانية لم تُصنَع عن قصد الله الاول بل لعقاب الخليقة الروحانية الخاطئة فانه وضع ان الله صنع منذ البدء المخلوقات الروحانية فقط وقد صنعها كلها متساوية

ولكونها مختارة فبعضها مال الى الله وعلى قدر ميله نال درجة اعلى و ادنى وبقي على بساطته وبعضها مال عن الله فتقيد باجسام مختلفة على حسب حال ميله عن الله غير ان هذا باطلٌ اما اولاً فلمنافاته للكتاب المقدس الذي بعد ان ذكر صدور كل نوع من الخليقة الجسمانية قال في تك ١ « رأى الله ذلك انه حسنٌ » فكانما قال انما صُنِعَ كل شيء لان وجوده خيرٌ وعلى مذهب اوريجانوس لم تخلق الخليقة الجسمانية لان وجودها خيرٌ بل لمعاقبة شر الغير واما ثانياً فللزوم ان هيئة العالم الجسمانية الحاضرة حصلت بالاتفاق لانه لو كان جرم الشمس الذي نشاهده انما صُنِعَ ليكون مناسباً لمعاقبة خطيئة خليقة روحانية فلو اقترفت خلائق روحانية كثيرة مثل هذه الخطيئة على نحو تلك الخليقة التي يجعل الشمس مخلوقةً لمعاقبة خطيئتها للزم ان يكون في هذا العالم شموس كثيرة وقس على ذلك وهذا باطلٌ قطعاً . فاذاً اذا تبين بطلان هذا المذهب ينبغي ان يعتبر ان الكون باسره متقومٌ عن جميع المخلوقات تقوُّم الكل عن الاجزاء . واذا اردنا بيان الغاية لكلٍّ ما ولاجزائهِ وجدنا اولاً ان كل جزء من الاجزاء موجودٌ لاجل فعله كوجود العين لاجل الإبصار وثانياً ان الجزء الاخس موجودٌ لاجل الجزء الاشرف كوجود الحس لاجل العقل والرئة لاجل القلب . وثالثاً ان الاجزاء بجملتها موجودةٌ لاجل كمال الكل كوجود المادة ايضاً لاجل الصورة فان الاجزاء بمنزلة مادةٍ للكل وايضاً ان الانسان بجملته موجودٌ لاجل غاية خارجية كالتمتع بالله . فاذاً كذلك في اجزاء الكون كل خليقة فهي موجودة لاجل فعلها وكمالها ثم المخلوقات التي هي اخس موجودة لاجل التي هي اشرف كوجود المخلوقات التي هي دون الانسان لاجل الانسان ثم ان المخلوقات بجملتها موجودة لاجل كمال الكون باسره وايضاً فالكون باسره مع كل اجزائه متجهٌ الى الله على انهُ غايته من حيث ان

الخيرية الالهية متمثلة فيها بشبهٍ ما لاجل مجد الله وان كان الله غاية للمخلوقات الناطقة على نحوٍ خاصٍ فوق ذلك لاقتدارها على ادراكه بفعل المعرفة والمحبة وهكذا يتضح ان الخيرية الالهية هي غاية جميع الجسمانيات

اذًا اجيب على الاول بان كل خليقة بمجرد كونها حاصلةً على الوجود تمثل وجود الله وخيريته ومن ثمَّ فكون الله خلق جميع الاشياء لكي توجد لا ينفي كونه خلق كل شيء لاجل خيريته

وعلى الثاني بان الغاية القريبة لا تنفي الغاية القصوى فاذًا كون الخليقة الجسمانية أُبدعت لاجل الخليقة الروحانية باعتبارٍ ما لا ينفي كونها أُبدعت لاجل خيرية الله

وعلى الثالث بان المساواة التي يقتضيها العدل انما محلها في المجازاة فان من العدل ان ينال المتساويات جزاءً متساويًا ولكن لا محل لها في تكوين الاشياء الأوَّل فكما ان البنَّاء يضع الحجارة التي من جنس واحد في جهاتٍ مختلفة من البناء دون ان يكون فعله هذا عابثًا شيئًا بالعدل اذ لم يفعل ذلك لاجل تفاوتٍ سابقٍ في الحجارة بل مراعاةً لكمال البناء باسره الذي لا يحصل الا بوضع الحجارة في جهات مختلفة من البناء كذلك الله قد اوجد منذ البدء المخلوقات وجعلها بحكمته دون عبثٍ بالعدل مختلفة ومتفاوتة لاجل كمال الكون لا لتفاوتٍ سابقٍ في الاستحقاق

الفصلُ الثالثُ

في ان الخليقة الجسمانية هل صدرت عن الله بتوسط الملائكة

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخليقة الجسمانية صدرت عن الله بتوسط الملائكة لانه كما ان الاشياء تُدبَّر بالحكمة الالهية كذلك جميع الاشياء صُنِعَت بحكمة الله كقوله في مز ١٠٣: ٢٤ « صنعتَ جميع الاشياء بالحكمة ».

ومن شأن الحكيم ان يرتّب كما في الالهيات ك١ب ٢ فاذاً في تدبير الاشياء تُوكَّل العاليات بالسافلات على ترتيبٍ ما كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٢ب٤ . فاذاً صدور الاشياء ايضاً قد تمَّ على هذا الترتيب وهو ان الخليقة الجسمانية لكونها ادنى صدرت بواسطة الخليقة الروحانية لكونها اعلى

٢ وايضاً ان اختلاف المعلولات يدل على اختلاف العلل لان الواحد بعينه لا يفعل الا واحداً بعينه فلو كانت جميع الخلائق روحانيها وجسمانيها صادرة عن الله ابتداء لما كان بينها اختلاف ولما كانت احداها ابعد عن الله من الاخرى وهذا بيّن البطلان فقد قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد ٢ م ٥٩ ان بعض الاشياء قابلة الفساد لشدة بعدها عن الله

٣ وايضاً ان صدور معلولٍ متناهٍ لا يُطلَب له قدرةٌ غير متناهية . وكل جسم فهو متناهٍ . فاذاً قد امكن ان يصدر وقد صدر بقدرة الخليقة الروحانية المتناهية اذ لا فرق في هذه الامور بين الوقوع والامكان ولا سيما لانه ليس يحرَم شيءٌ رتبةً لائقةً به بحسب طبعه الا أن يكون ذلك بذنبه

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١:١ «في البدء خلق الله السماء والارض» فان المراد بذلك الخليقة الجسمانية . فاذاً الخليقة الجسمانية صادرةٌ عن الله ابتداء

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الاشياء صدرت عن الله تدريجاً اي ان الخليقة الاولى صدرت عنه مباشرةً وهي اصدرت غيرها وهكذا حتى انتهى الى الخليقة الجسمية الا ان هذا المذهب محالٌ لان صدور الخليقة الجسمانية الاول انما يحصل بالابداع والخلق الذي به تصدر المادة ايضاً لان الناقص متقدمٌ على الكامل في حالِ يُفعَل وليس يمكن ان يُخلَق شيءٌ الا من الله ولايضاح ذلك يجب ان يُعتبَر انه كلما كانت علةٌ ما أعلى يصدر عنها معلولاتٌ اكثر ونحن نجد في الاشياء ان الاصل القابل اعمُّ مما يصوّره ويقيده كما ان

الوجود اعم من الحياة والحياة اعم من التعقل والمادة اعم من الصورة · فاذاً كلما كان شيءٌ اكثر قابلية يصدر بلا واسطة عن علةٍ اعلى فما كان اذن اوّل قابلٍ في جميع الاشياء فهو اثرٌ خاصٌ لفعل العلة العليا فاذاً ليس يمكن لعلةٍ ثانية ان تصدر شيئاً ليس فيه موجودٌ قبله معلولٌ لعلة اعلى · والخلقُ هو اصدار شيءٍ بجوهره كله من دون سبق شيءٍ غير مخلوقٍ او مخلوقٍ من شيءٍ فاذاً ليس يمكن ان يخلق شيءٌ شيئاً الا الله وحده الذي هو العلة الأولى ولذا لما اراد موسى بيان كون جميع الاجسام مخلوقةً من الله ابتداءً قال « في البدء خلق الله السماء والارض »

اذاً اجيب على الاول بان الاشياء صدرت بترتيب ما غير ان هذا الترتيب ليس قائماً بابداع خليقةٍ لأُخرى فان هذا مستحيلٌ بل بجعل مراتب مختلفة في المخلوقات على مقتضى الحكمة الالهية

وعلى الثاني بان الله يعرف وهو واحدٌ الامور المختلفة دون ان يكون هذا قادحاً في بساطته كما مرَّ بيانه في مب ١٤ ف٢ ومب ١٥ ف ١ ولذا فهو ايضاً بحكمته علة الصادرات المختلفة بحسب اختلاف المعلومات كما ان الصانع بتصوره صوراً مختلفة يصدر مصنوعاتٍ مختلفة

وعلى الثالث بان مبلغ قدرة الفاعل ليس يتقدر بالشيء المفعول فقط بل بكيفية الفعل ايضاً لان شيئاً واحداً بعينه يختلف حدوثه عن قدرة اجلّ عن حدوثه عن قدرةٍ اقل · واصدار شيءٍ متناهٍ من دون شيءٍ سابقٍ من شأن القدرة الغير المتناهية · فاذاً يمتنع جوازه على خليقةٍ

الفصلُ الرابعُ
هل صورُ الاجسام صادرةٌ عن الملائكة

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان صور الاجسام صادرةٌ عن الملائكة

فقد قال بويسيوس في كتاب الثالوث ١ ان « الصور التي في مادةٍ صادرة عن الصور التي ليست في مادة » والصور التي ليست في مادة هي الجواهر الروحانية والصور التي في مادة هي صور الاجسام . فاذاً صور الاجسام صادرةٌ عن الجواهر الروحانية

٢ وايضاً كل ما بالمشاركة فانه يرجع الى ما بالذات . والجواهر الروحانية صورٌ بذاتها واما المخلوقات الجسمانية فمشتركة في الصور . فاذاً صور الجسمانيات منبعثةٌ عن الجواهر الروحانية

٣ وايضاً ان الجواهر الروحانية اقدر على التأثير من الاجرام السماوية . والاجرام السماوية تؤثّر الصور التي في هذه السافلات ولذلك يقال انها علة الكون والفساد . فاذاً الصور التي في مادة أولى ان تكون منبعثةً عن الجواهر الروحانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٨ « لا تظنّن ان هذه المادة الجسمانية خادمةٌ لارادة الملائكة بل لارادة الله » وما يقال ان المادة الجسمانية خادمة لارادته هو ما تقبل منه النوع . فاذاً الصور الجسمانية ليست صادرةً عن الملائكة بل عن الله

والجواب ان يقال ان بعضاً صاروا الى ان جميع الصور الجسمانية منبعثةٌ عن الجواهر الروحانية التي نسميها ملائكة وقد فرّع بعضٌ على هذا المذهب قولين فذهب افلاطون الى ان الصور التي في مادةٍ جسمانية منبعثةٌ عن الصور القائمة بانفسها لا في مادةٍ بنوعٍ من المشاركة فانه كان يثبت انساناً قائماً بنفسه لا في مادةٍ ومثله فرساً وكذا في ما سوى ذلك مما يتقوم عنه هذه الاشخاص المحسوسة من حيث يبقى في المادة الجسمانية اثرٌ ما لتلك الصور المفارقة بنوعٍ من التشبيه يسميه مشاركة . وكان الافلاطونيون يجعلون الجواهر المفارقة مترتبةً بحسب

ترتب الصور فكانوا يجعلون مثلاً جوهراً واحداً مفارقاً هو الفرس و يقولون انه علة جميع الأفراس و يجعلون فوقه حيوةً مفارقة يقولون انها الحيوة بالذات وعلة كل حيوة و يجعلون وراء ذلك ايضاً جوهراً آخر يسمونه الوجود وعلة كل وجود — وذهب ابن سينا وآخرون الى ان صور الجسمانيات التي في مادة ليست قائمة بانفسها بل في العقل فقط وعلى هذا كانوا يقولون ان جميع الصور التي في مادةٍ جسمانية صادرةٌ عن الصور الموجودة في عقل المخلوقات الروحانية التي يسمونها عقولاً ونحن نسميها ملائكة كما تصدر صور المصنوعات عن الصور التي في عقل الصانع والى هذا المذهب يرجع في ما يظهر قول بعض المبتدعة المحدثين بان الله هو خالق جميع الاشياء الا ان المادة الجسمانية قد كوّنها الشيطان وفصلّها الى انواعٍ مختلفة — ويظهر ان منشأ هذه الاقوال كلها عن اصلٍ واحدٍ فانهم كانوا يلتمسون للصور علةً كما لو كانت تُصنَع بذواتها مع ان الذي يُصنَع في الحقيقة هو المركَّب كما اثبته ارسطو في الالهيات ك٧م٢٦ و٢٧ و٢٨ . واما صور المتفاسدات فانما يتوارد عليها الوجود تارة والعدم أُخرى لا بعروض الكون او الفساد لها في انفسها بل بكون المركبات او فسادها اذ ليس للصور ايضاً وجود بل المركبات موجودةٌ بها لانه انما يصدق على شيء ان يُصنَع كما يصدق عليه ان يُوجَد ولذا فالكون المثال يُصنَع من مثلهِ لا يجب تعليل الصور الجسمانية بصورةٍ مجرَّدة بل بمركَّبٍ ما على حدّ تكوُّن هذه النار من هذه النار وعلى هذا فصدور الصور الجسمانية ليس بالفيض عن صورةٍ مجرَّدة بل بخروج المادة من القوة الى الفعل من فاعلٍ مركَّب . ولكن لما كان الفاعل المركب الذي هو الجسم يتحرك من الجوهر الروحاني المخلوق كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ب ٤و٥ يلزم ايضاً ان تكون الصور الجسمية ايضاً منبعثةً عن الجواهر الروحانية لا بمعنى ان

هذه الجواهر مفيضةٌ للصور بل بمعنى انها محرّكةٌ اليها · وايضاً فان مثل العقل الملكي ايضاً التي هي اصولٌ ومبادئ للصور الجسمانية تُسنَد الى الله من حيث هو العلة الأُولى · على ان صدور الخليقة الجسمانية الأَول لم يُعتبَر فيه انتقالٌ من القوة الى الفعل ولهذا كانت الصور الجسمانية التي حصلت للاجسام في الصدور الأَول صادرةً بلا توسطٍ عن الله الذي له وحده تعنو المادة على انه علتها الخاصة ولهذا نرى موسى بياناً لذلك يقدّم على كل فعلٍ « قال الله ليكن هذا او ذاك » مما يدلُّ على ان الاشياء كُوِّنت بكلمة الله التي منها كل صورةٍ والتئامٍ وائتلافٍ في الاجزاء كما قال اوغسطينوس في كلامه على يو مقا ١ وفي شرح تك ك ١ ب ٤

اذاً اجيب على الاول بان بويسيوس اراد بالصور المجرَّدة حقائق الاشياء الحاصلة في العقل الالهي كما قال الرسول ايضاً في عبر ١١ : ٣ « بالايمان نفهم ان الدهور أُتقنت بكلمة الله حتى ان المنظورات صُنعت من الغير المنظورات » واذا كان قد اراد بالصور المجرَّدة الملائكة فيجب ان يقال ان الصور الحالة في مادة ليست صادرةً عنهم بالفيض بل بالحركة

وعلى الثاني بان الصور الحاصلة في مادةٍ بالمشاركة لا تُسنَد الى صورٍ قائمة بانفسها في عقلٍ واحدٍ كما ذهب الافلاطونيون بل الى الصور المعقولة او الى صُوَر العقل الملكي الصادرة عنها هي بالحركة او ايضاً الى حقائق العقل الالهي التي منها رُكزت في المخلوقات مبادئ الصور ايضاً بحيث يمكن اخراجها بالحركة الى الفعل

وعلى الثالث بان الاجرام السماوية تصدر الصور في هذه السافلات لا بالافاضة بل بالتحريك

البحثُ السادسُ والستونَ

في نسبة الخلق والابداع الى التمييز — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في فعل التمييز واولاً في نسبة الخلق الى التمييز وثانياً في التمييز في حد نفسه اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في ان عدم الصورة في الهيولى المخلوقة هل تقدم الصورة بالزمان — ٢ هل لجميع الجسمانيات مادةٌ واحدة — ٣ في ان سماء عليين هل خُلقت مع المادة العارية عن الصورة — ٤ هل خُلق الزمان معها

الفصلُ الاوَّلُ

في ان عدم الصورة في الهيولى هل تقدَّم الصورة بالزمان

يُتخطَّى الى الاوَّل بان يقال: يظهر ان عدم الصورة في الهيولى قد تقدم الصورة بالزمان ففي تك ١ : ٣ «كانت الارض خاويةً وخاليةً» او «غير مرئية ولا مركَّبة» على ما في نسخة اخرى والمراد بذلك الدلالة على عروّ الهيولى عن الصورة كما قال اوغسطينوس في كتاب الاعتراف ١٣ب٢ وفي شرح تك ك٢ب١١ فاذاً كانت الهيولى حيناً ما عارية عن الصورة قبل قبولها لها

٢ وايضاً ان الطبيعة تحذو في فعلها حذوَ الله كما تحذو العلة الثانية حذوَ العلة الأُولى . وعدم الصورة في فعل الطبيعة سابقٌ على حصول الصورة سبقاً زمانياً . فكذا الحال في فعل الله

٣ وايضاً ان الهيولى اقوى من العرض لكونها جزءاً للجوهر . والله قادرٌ ان يوجِد العرض دون محل كما يتضح في سر المذبح . فاذاً كان قادراً ان يوجِد الهيولى دون صورة

لكن يعارض ذلك ان نقص الأَثر يدل على نقص الفاعل . والله فاعلٌ كاملٌ غاية الكمال ولذا قيل عنه في تث ٣٢ : ٤ «آثار الله كاملة» . فاذاً لم يكن الأَثر

المخلوق منه قطُّ عارياً عن الصورة

٤ وايضاً ان تصوُّر الخليقة الجسمانية قد حصل بفعل التمييز · والتمييز يقابله الخلط كما يقابل عدم الصورة حصول الصورة · فلو كان عدم الصورة في المادة قد سبق الصورة بزمان للزم وجود الخلط منذ البدء في الخليقة الجسمانية وهو الذي سماه الاوائل هيولى (١)

والجواب ان يقال ان الآباء القديسين قد اختلفوا في هذه المسئلة فذهب اوغسطينوس الى ان عدم الصورة في الهيولى الجسمانية لم يتقدم الصورة بالزمان بل بالاصل او بالطبع فقط · وذهب آخرون كباسيليوس وامبروسيوس ويوحنا الذهبي الفم الى ان عدم الصورة في الهيولى قد تقدم الصورة بالزمان · وهذان المذهبان وان ظهرا متناقضين الا ان بينهما فرقاً يسيراً فان اوغسطينوس اراد بعدم الصورة في الهيولى غير ما ارادهُ الآخرون فهو قد اراد به عدم الصورة مطلقاً وعلى هذا يمتنع القول بتقدم عدم الصورة في الهيولى على وجود الصورة فيها او على تميزها تقدماً زمانياً · اما عدم تقدمه على وجود الصورة فواضح لان تقدم الهيولى العارية عن الصورة بالمدة يستلزم تقدم وجودها بالفعل لان هذا معنى الخلق فان طرَف الخلق هو الموجود بالفعل · والشيء الذي هو الفعل هو الصورة · فالقول اذن بسبق المادة دون الصورة قولٌ بموجودٍ بالفعل دون الفعل وهذا خلفٌ · ولا يجوز ايضاً ان يقال كان لها صورة مشتركة ثم وردت عليها صورٌ مختلفة تميزت بها فان في ذلك موافقةً لمذهب الطبيعيين المتقدمين الذين وضعوا ان الهيولى الأُولى جسمٌ بالفعل كالنار او الهواء او الماء او شيء متوسط مما يستلزم ان الحدوث ليس الا الاستحالة لانه متى افادت تلك الصورة

١ ليس المراد بالهيولى هنا المادة بل طينة العالم العارية عن الترتيب والمجردة عن كل صورة وتفصيل

السابقة وجوداً بالفعل في جنس الجوهر وجعلت ان شيئاً يكون هذا يلزم على ذلك ان الصورة الواردة لاتفيد الشيء مطلق الوجود بالفعل بل وجوداً بالفعل مخصوصاً مما هو من خاصية الصورة العرضية فتكون الصور اللاحقة اعراضاً لا تأثير لها في الكون بل في الاستحالة · فاذاً يجب ان يقال ان الهيولى الأُولى لم تُخلَق دون صورةٍ اصلاً ولا تحت صورةٍ واحدة مشتركة بل تحت صورٍ متمايزة وعلى هذا فاذا اعتبر عدم الصورة في الهيولى من جهة حال الهيولى الأُولى التي ليس لها في نفسها صورةٌ مخصوصة لم يكن متقدماً على الصورة او على تميزها تقدماً زمانياً كما قال اوغسطينوس بل تقدماً اصلياً وطبعياً فقط كتقدم القوة على الفعل والجزء على الكل — واما الآباء القديسون الآخرون فلم يريدوا بعدم الصورة عدم كل صورة بل عدم ما يشاهد الآن في الخليقة الجسمية من الحسن والبهاء وبهذا الاعتبار يقولون ان عدم الصورة في المادة الجسمانية قد تقدم الصورة بالزمان وعلى هذا يكون اوغسطينوس موافقاً لهم من وجهٍ ومخالفاً لهم من وجهٍ كما سيأتي بيانه في مب ٦٩ ف ١ اما سفر التكوين فيستفاد منه ان الخليقة الجسمانية كانت عاطلةً عن محاسن ثلث ولذلك كان يقال انها عارية عن الصورة فان الجسم المشف الذي يقال له السماء كان عارياً باسره عن جمال النور ولهذا قيل «كان على وجه الغمر ظلامٌ» والارض كانت خاليةً من حسنين احدهما ما هو حاصلٌ لها من انحسار المياه عنها وباعتبار هذا يقال ان الارض كانت خاوية او غير مرئية اذ لم يكن ممكناً ان تبدو للنظر الجسماني بسبب المياه الغامرة لها من كل جهةٍ · والثاني ما هو حاصلٌ لها من ازديانها بالعشب والنبات ولهذا قيل انها كانت خالية او غير مركبة على ما في نسخةٍ اخرى اي غير مزدانة · وهكذا بعد ان ذكر الطبيعتين المخلوقتين اي السماء والارض صرّح بعروّ السماء عن الصورة بقوله «كان على وجه الغمر ظلامٌ»

باعتبار اندراج الهواء ايضاً تحت السماء و بعروّ الارض عن صورتها بقوله « كانت الارض خاويةً خاليةً »

اذًا اجيب على الاول بان اوغسطينوس قد حمل الارض في هذا الموضع على خلاف ما حملها عليه غيره من الآباء القديسين فقد قال بان المراد باسم الارض والماء هناك الهيولى الأُولى لان موسى لم يتيسّر له ان يوضح الهيولى الأُولى لقومه الساذج الا تحت مثال الاشياء المعلومة لهم ولذلك اوضحها لهم تحت مُثُلٍ مختلفة فلم يطلق عليها اسم الماء او الارض فقط لئلا يُظَنّ ان الهيولى الأُولى هي في الحقيقة الارض او الماء وان كان لها شبهٌ بالارض من حيث هي محلٌ للصور وبالماء من حيث هي متهيئة لقبول صور مختلفة . فاذًا على هذا المعنى يقال للارض خاوية وخالية او غير مرئية وغير مركَّبة لان الهيولى انما تُعرَف بالصورة ولذا فباعتبارها في حد نفسها يقال لها غير مرئية او خاوية وقوتها تمتلئ بالصورة ولهذا قال افلاطون ايضاً في طيماوس ان الهيولى مكانٌ . واما الآباء القديسون الآخرون فذهبوا الى ان المراد بالارض عنصر الارض التي كانت عندهم عارية عن الصورة على نحوٍ ما كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الطبيعة تُصدِر الأثر بالفعل من موجودٍ بالقوة فيجب ان تكون القوة في فعلها متقدمةً بالزمان على الفعل وعدم الصورة على حصولها واما الله فيُصدِر الموجود بالفعل من لا شيء فهو يقدر ان يصدر في الحال شيئاً كاملاً بحسب عظم قدرته

وعلى الثالث بان العرض لكونه صورةً فهو فعلٌ ما واما الهيولى فهي باعتبار حقيقتها موجودٌ بالقوة فوجودها بالفعل دون صورةٍ اشد منافاةً من وجود العرض دون محل

وأُجيب على المعارضة الأُولى بانه اذا كان عدم الصورة في الهيولى عند الآباء

القديسين الآخرين قد تقدم الصورة بالزمان لم يكن ذلك ناشئاً عن نقصان قدرة الله بل عن حكمته حفظاً للنظام في حالة الاشياء بتدرجها من حال النقصان الى حال الكمال

وعلى الثانية بان بعض الطبيعيين المتقدمين قالوا بالاختلاط المخرج لكل تمييز الا ان انكساغوروس قال بان العقل وحده كان ممتازاً وغير مختلط لكن الكتاب المقدس يثبت قبل فعل التمييز تمييزات متعددة فهو قد اثبت اولاً تمايز السماء والارض مما يتضح به التمييز من جهة المادة ايضاً كما سياتي بيانه في مب٦٩ ف ١ وذلك بقوله « في البدء خلق الله السماء والارض » وثانياً تمايز العناصر من جهة صورها بذكره الارض والماء واما عدم ذكره الهواء والنار فلانه لم يكن واضحاً للشعب الجاهل الذي كان موجهاً اليه كلامهُ انهما جسمان كما كان ذلك واضحاً في الارض والماء وان قال افلاطون في طيماوس ب٢٦ ان الهواء معبرٌ عنه بقوله « روح الرب » لان الروح يُطلَق على الهواء ايضاً وان النار معبرٌ عنها بالسماء التي قال انها ذات طبيعة نارية كما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ٨ ب ١١ ٠ والرباني موسى الذي وافق افلاطون في غير النار قال ان النار معبرٌ عنها بالظلام لان النار في قوله لا تضيء في كرتها ٠ ولكن يظهر ان الاليق ما تقدم من ان روح الرب ليس يُطلَق عادة في الكتاب المقدس الاَّ على الروح القدس وما قيل منه انه كان يرِفُّ على وجه المياه فليس المراد به الإرفاف الجسماني بل كما ترِفُّ ارادة الصانع على المادة التي يريد إلباسها صورةً ٠ وقد اثبت تمييزاً ثالثاً من جهة الوضع فان الارض كانت تحت المياه التي بسببها كانت غير مرئية والهواء الذي هو مقرُّ الظلام يُذكَر انه كان فوق المياه وذلك بقوله « كان على وجه الغمر ظلام » واما ما بقي مما يجب تمييزه فسياتي بيانه في مب ٧١

الفصلُ الثاني

في ان الهيولى العارية عن الصورة هل هي واحدةٌ في جميع الجسمانيات

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الهيولى العارية عن الصورة واحدةٌ في جميع الجسمانيات فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ « اجد امرين صنعتهما احدهما ما كان له صورةٌ والآخر ما كان عاريًا عن الصورة» وقال ان هذا الاخير هو الارض الغير المرئية والغير المركَّبة التي قال انها عبارة عن هيولى الجسمانيات · فاذًا هيولى جميع الجسمانيات واحدةٌ

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ك٥م١٠« الاشياء المتحدة في الجنس متحدة في المادة» وجميع الجسمانيات متفقة في جنس الجسم · فاذًا لها هيولى واحدة

٣ وايضاً ان الافعال المختلفة تحدث في قوًى مختلفة والفعل الواحد يحدث في قوةٍ واحدة · وجميع الاجسام لها صورة واحدة وهي الجسمية · فاذًا جميع الجسمانيات لها هيولى واحدة

٤ وايضاً اذا اعتبرت الهيولى في حد نفسها فهي موجودة بالقوة فقط · والتمايز يحدث بالصور · فالهيولى اذًا باعتبارها في حد نفسها واحدةٌ فقط في جميع الجسمانيات

لكن يعارض ذلك ان جميع الاشياء المتفقة في المادة تتبادل بينها الاستحالة والفعل والانفعال كما في كتاب الكون والفساد ١ م ٥٠ · والاجرام العلوية والسفلية ليس بينها هذه النسبة المتبادلة · فاذًا ليست مادتها واحدة

والجواب ان يقال ان الفلاسفة اختلفوا في هذه المسئلة فان افلاطون وجميع الفلاسفة الذين قبل ارسطو وضعوا ان جميع الاجسام مركبة من طبيعة العناصر الاربعة ولكون العناصر الاربعة مشتركة في مادةٍ واحدة كما يتضح ذلك من الكون والفساد المتبادَل فيها يلزم ان لجميع الاجسام مادةً واحدة واما كون بعض الاجسام

غير فاسدة فلم يعلله افلاطون بحالة المادة بل بارادة الصانع وهو الله الذي حكى عنه انه
قال للاجرام الفلكية «انتِ منحلةٌ بطبيعتكِ ولكنكِ غير منحلة بارادتي لان ارادتي
اعظم من انحلالكِ» وقد ابطل ارسطو هذا القول في كتاب السماء والعالم ١ م٥
بحركات الاجسام الطبيعية لانه لما كان للجسم الفلكي حركةٌ طبيعية مختلفة
عن الحركة الطبيعية التي للعناصر يلزم ان طبيعته مغايرةٌ لطبيعة العناصر الاربعة٠
وكما ان الحركة المستديرة الخاصة بالجسم الفلكي منزهة عن التضاد وحركات
العناصر متضادة كالصاعدة والهابطة كذلك الجسم الفلكي منزهٌ عن التضاد
والاجسام العنصرية متضادة ولان الكون والفساد ينشآن عن المتضادات يلزم
ان الجسم الفلكي غير فاسد في طبيعته والعناصر فاسدة في طبيعتها — على ان
ابن جبرول مع هذا الاختلاف في قابلية الفساد الطبيعية وعدمها قد وضع
مادة واحدة لجميع الاجسام معتبراً وحدة الصورة الجسمانية ولكن لو كانت
صورة الجسمية صورةً واحدةً بالذات تتوارد عليها بقية الصور التي تتمايز بها
الاجسام للزم هذا القول بالضرورة للزوم كون تلك الصورة حالةً في المادة
دون تغيرٍ وكون كل جسمٍ غير فاسدٍ من جهتها بل انما يعرض فيه الفساد
بزوال الصور اللاحقة ولا يكون ذلك فساداً مطلقاً بل من وجهٍ لاستناد العدم
الى موجودٍ بالفعل كما كان ايضاً مذهب متقدمي الطبيعيين الذي كانوا يجعلون
محل الاجسام موجوداً ما بالفعل كالنار او الهواء او نحوهما — واما اذا اعتُبِرَ
ان لا صورة حالة في جسمٍ فاسدٍ تبقى معروضة للكون والفساد لزم بالضرورة
ان هيولى الاجسام الفاسدة ليست نفس هيولى الاجسام الغير الفاسدة لان
الهيولى بحسب حقيقتها هي بالقوة الى الصورة فاذا اعتبرت في حد نفسها وجب
ان تكون بالقوة الى صورة جميع تلك الاشياء المشتركة فيها وهي لا توجد
بالفعل بصورة واحدة الا بالنظر الى تلك الصورة٠ فاذاً لا تزال بالقوة بالنظر

الى جميع الصور الأُخرى وليس يمنع من هذا ما اذا كانت احدى تلك الصور اكمل من سواها ومتضمنة في ذاتها بالقوة سائر الصور لان نسبة القوة في حد ذاتها الى الكامل والناقص على السواء فكما انها متى لبست صورةً ناقصة تكون بالقوة الى صورة كاملة كذلك العكس. اذًا متى كانت المادة لابسةً صورة جسمٍ غير فاسد لا تزال ايضاً بالقوة الى صورة جسمٍ فاسدٍ ومتى لم تكن حاصلةً عليها بالفعل اجتمع فيها الصورة والعدم لان نقصان الصورة في ما بالقوة الى الصورة عدمٌ. وهذه الحال خاصة بالجسمِ الفاسد. فاذًا يستحيل ان تكون مادة الجسم الفاسد والغير الفاسد بالطبع واحدةً — وليس يجب مع ذلك ان يقال بما زعمه ابن رشد في كتاب جوهر العالم ب ٢ من ان الجسم السماوي هو بعينه مادة السماء اي موجودٌ بالقوة الى الحيّز لا الى الوجود وان صورته هي الجوهر المفارق المتصل به اتصال المحرّك لامتناع اثبات موجودٍ بالفعل من دون ان يكون باسره فعلاً وصورةً او ذا فعلٍ او صورةٍ. فاذًا متى ارتفع بتصور العقل الجوهر المفارق المجعول محركًا فاذا لم يكن الجسم السماوي ذا صورةٍ اي مركبًا من صورةٍ ومحلها يلزم ان يكون باسره صورةً وفعلاً وكل ما كان كذلك فهو معقولٌ بالفعل وهذا لا يجوز على الجسم السماوي لكونه محسوساً فيلزم اذًا ان مادة الجسم السماوي باعتبارها في حد نفسها ليست بالقوة الا الى الصورة الحاصلة عليها ولا فرق في ذلك بين ان تكون نفساً او امراً آخر ومن ثمَّ فهذه الصورة تكمل المادة كمالاً لا يبقى معه فيها اصلاً قوةٌ الى الوجود بل الى الحيّز فقط كما قال ارسطو في كتاب السماء والعالم ١ م ٣٠ وهكذا لا تكون مادة الجسم السماوي والعناصر واحدةً الا على سبيل التشكيك من حيث ان هذه الامور متفقة في حقيقة القوة

اذًا لجيب على الاول بان اوغسطينوس تمشّى في ذلك على مذهب افلاطون

الذي لم يكن يقول بطبيعةٍ خامسة او يقال ان المادة العارية عن الصورة واحدةٌ بوحدة الرتبة كما ان جميع الاجسام متحدة في رتبة الخليقة الجسمية

وعلى الثاني بانه اذا اعتُبر الجنس الطبيعي فالاجسام الفاسدة والغير الفاسدة ليست متجانسة لاختلاف حال القوة فيها كما في الالهيات ك ١٠ م ٢٦ واذا اعتبر الجنس المنطقي فجميع الاجسام متجانسة لاتفاقها في حقيقة الجسمية

وعلى الثالث بان صورة الجسمية ليست واحدةً في جميع الاجسام اذ ليست مغايرةً للصور التي تتمايز بها الاجسام كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الرابع بانه لما كانت القوة تقال الى الفعل كان الموجود بالقوة مختلفاً من طريق نسبته الى فعلٍ مختلفٍ كنسبة البصر الى اللون والسمع الى الصوت ومن ثم كانت مادة الجسم السماوي مغايرة لمادة العنصر لعدم كونها بالقوة الى صورة العنصر

الفصلُ الثالثُ

في ان سماء عليين هل خُلقت مع الهيولى العارية عن الصورة

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان سماء علّيين لم تُخلق مع الهيولى العارية عن الصورة لان عليين لو كانت شيئاً ما لوجب ان تكون جسماً محسوساً وكلّ جسمٍ محسوسٍ فهو متحركٌ · وعليون ليست متحركة والا لأُدركت حركتها بحركة جسمٍ ظاهرٍ وهذا غير ظاهرٍ اصلاً · فاذاً ليست علّيون شيئاً مخلوقاً مع الهيولى العارية عن الصورة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٤ « ان الاجرام السفلية تُدبر بالاجرام العلوية على ترتيبٍ ما » فلو كانت عليون جرماً علوياً لوجب ان يكون لها تأثيرٌ ما في هذه الاجرام السفلية · وهذا غير ظاهر ولا سيما اذا جُعلت غير متحركة اذ ليس يحرّكُ جسمٌ ما لم يكن متحركاً · فاذاً ليست عليون

مخلوقةً مع الهيولى العارية عن الصورة

٣ وايضاً ان قيل ان عليين هي محل النظر العقلي وليس لها نسبةٌ الى الآثار الطبيعية يعارضه قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ ب ٢٠ « متى تفكَّرنا بشيءٍ ازلي لا نكون في هذا العالم » ومن هذا يتضح ان النظر العقلي يرفع العقل الى ما فوق الجسمانيات . فاذاً ليس يُجعل للنظر العقلي مكانٌ جسميٌّ

٤ وايضاً يوجد بين الاجرام العلوية جرمٌ بعضه شفافٌ وبعضه مضيءٌ وهو فلك الكواكب وهذا ايضاً فلكٌ كله شفافٌ يسميه بعضٌ الفلك المائي او البلّوري فلو كان ثم فلكٌ آخر أعلى لوجب ان يكون كله مضيئاً وهذا مستحيلٌ والا لكان الهواء مستنيراً دائماً فلم يكن ليلٌ اصلاً . فاذاً ليست عليون مخلوقةً مع الهيولى العارية عن الصورة

لكن يعارض ذلك قول استرابوس ليس المراد بالسماء في قوله : في البدء خلق الله السماء والارض : الجلد المنظور بل فلك عليين المسمّى في اليونانية إمبيريون اي الناري

والجواب ان يقال ان فلك عليين لم يثبته الا استرابوس وبيدا ثم باسيليوس وهم متفقون في اثباته من وجهٍ اي من جهة كونه مقرَّ الطوباويين فقد قال استرابوس وبيدا في شرح تك « حالما كُوِّنَ امتلأَ بالملائكة » وقال ايضاً باسيليوس « كما ان الهالكين يدحَرون الى الظلمات القصوى كذلك الثواب على الاعمال الصالحة يتجدد في ذلك النور الذي وراء العالم وهناك يفوز الصلحاء بمقر الراحة » ولكنهم مختلفون في وجهِ اثباته فان استرابوس وبيدا انما يثبتانه لان الجلد المراد به عندهما عبون لم يُذكَر انه صنع في البدء بل في اليوم الثاني . وباسيليوس انما يثبته لئلا يظهر ان الله ابتدأ عمله بالظلام مطلقاً كما افترى المانوية الذين يسمون الاه العهد العتيق الاه الظلام . على ان هذين الوجهين ليسا

ملزِمين الزاماً قوياً فان مسئلة الجلد الذي يُذكَر انه صُنِعَ في اليوم الثاني قد حلّها اوغسطينوس على خلاف ما حلّها به سائر الاباء القديسين ومسئلة الظلام يحلّها على مذهب اوغسطينوس كما في شرح تك ك ١ ب ١٥ وك ٧ ب ٢٧ ان عدم الصورة المعبر عنه بالظلام لم يسبق الصورة بالزمان بل بالاصل واما على مذهب الآخرين فيحلها انه لما لم يكن الظلام خليقةً ما بل عدم النور كان دليلاً على الحكمة الالهية التي اقتضت ان تجعل اولاً ما اوجدته من لا شيء على حالٍ ناقصة ثم تصير به الى الكمال — ويمكن ان يؤخذ لذلك من حال المجد وجهٌ اقوى فانه يُرجَى في الثواب المستقبل ضربان من المجد احدها روحاني والآخر جسماني وليس ذلك بتمجيد الابدان البشرية فقط بل بتجديد العالم باسرهِ ايضاً . فالمجد الروحاني ابتدأ من بدء العالم بسعادة الملائكة الذين وُعِدَ القديسون المساواة بهم فاذاً كان من اللائق ان يبتدىء المجد الجسماني ايضاً من البدء في جسمٍ ما يكون من البدء ايضاً بريئاً من الفساد والتغير ومضيئاً بالكلية كما يُرجَى ان تكون الخليقة الجسمانية باسرها بعد القيامة ولهذا يقال لذلك الفلك اي فلك عليين ناري لا اخذاً من الحرارة بل من الاشراق — ويجب ان يعلم ان اوغسطينوس قال في مدينة الله ك ١٠ ب ٩ و ٢٧ ان فرفوريوس ميز الملائكة عن الشياطين فجعل الامكنة الهوائية للشياطين والامكنة الاثيرية او النارية للملائكة ولكن فرفوريوس اتباعاً لافلاطون كان يعتبر هذا الفلك المكوكب نارياً ولهذا سماه امبيرياً او اثيرياً باعتبار اخذ الاثير من الالتهاب لا باعتبار اخذه من سرعة الحركة كما قال ارسطو في كتاب السماء والعالم ١ م ٢٢ وانما ذكرنا هذا لئلا يظن ظانٌ ان اوغسطينوس اثبت عليين بالمعنى الذي اثبته به المتاخرون

اذاً اجيب على الاول بان الاجسام المحسوسة متحركة بحسب حالة العالم اذ بحركة الخليقة الجسمانية يُقصَد تكثر العناصر واما متى اكتمل المجد الاكتمال

الاخير فتبطل حركة الاجسام وهكذا وجب ان تكون منذ البدء حالة عليين

وعلى الثاني بانه لا يبعد ما قاله بعضٌ من ان فلك عليين لاتجاهه الى حال المجد ليس له تأثيرٌ في الاجرام السفلية المندرجة تحت رتبةٍ أُخرى لاتجاهها الى مساق الاشياء الطبيعي غير ان الاقرب في ما يظهر ان يقال كما ان الملائكة الاعلين انوقوف بين يدي الله وان كانوا لا يُرسَلون يؤثّرون في الملائكة الاواسط والأدنين الذين يُرسَلون كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٨ كذلك فلك عليين يؤثر في الاجرام التي تتحرك وان كان ليس يتحرك فيجوز اذن ان يقال انه يؤثر في الفلك الاول الذي يتحرك لا شيئاً منتقلاً وعارضاً بالحركة بل امراً ثابتاً ومستمرّاً كقوة الاحتواء والتأثير او نحو ذلك من الامور الخطيرة

وعلى الثالث بان تعيين مكانٍ جسميّ للنظر العقلي ليس من وجه الضرورة بل من وجه اللياقة لتحصل المطابقة بين الضياء الظاهر والضياء الباطن ولذا قال باسيليوس في خط ٢ في ستة ايام الخلق « الروح الخادم لم يكن قادراً ان يستقر في الظلام بل كان من عادته ان يستقرّ في النور والبهجة »

وعلى الرابع بما قاله باسيليوس في الموضع المتقدم ذكره وهو « من المحقق ان السماء صُنِعت على شكلٍ كرويّ ذات جرمٍ كثيفٍ وصلبٍ جدًّا بحيث يقدر ان يفصل ما في داخله عما هو خارج عنه وهذا موجب لكونها قد جعلت المكان المتروك وراءها خالياً من النور لاحتجاب الضياء الذي كان يرسل عليه اشعته » لكن لما كان جسم الجلَد على صلابته شفافاً لا يحجب النور كما يظهر من اننا نرى نور الكواكب مع توسط الافلاك بيننا وبينها يمكن الجواب بان لفلك عليين نوراً ليس متكثفاً حتى يرسل اشعةً كجرم الشمس بل الطف او انه مضيءٌ بضياء المجد الذي ليس مطابقاً للضياء الطبيعي

الفصلُ الرَّابعُ

في ان الزمان هل خُلِقَ مع الهيولى العارية عن الصورة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الزمان لم يُخلَق مع الهيولى العارية عن الصورة فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته كـ ١٢ ب ١٢ مخاطباً الله « اجد شيئين صنعتهما خاليين من الازمنة الهيولى الاولى الجسمانية والطبيعة الملكية » فاذاً لم يُخلَق الزمان مع الهيولى العارية عن الصورة

٢ وايضاً ان الزمان ينقسم الى نهارٍ وليلٍ . وكلاهما لم يكن موجوداً منذ البدء بل انما وُجِدَا بعدُ عندما فصل الله بين النور والظلام . فاذاً لم يكن الزمان منذ البدء

٣ وايضاً ان الزمان هو عدد حركة الجَلَد الذي يُذكَر انه صُنِعَ في اليوم الثاني فاذاً لم يكن الزمان منذ البدء

٤ وايضاً ان الحركة هي اقدم من الزمان فهي اولى من الزمان بان تجعل في عداد المخلوقات الأُول

٥ وايضاً كما ان الزمان مقدارٌ خارجٌ كذلك المكان ايضاً . فاذاً ليس الزمان أَولى من المكان بان يُجعَل في عداد المخلوقات الأُول

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك كـ ١ ب ٣ « الخليقة الروحانية والجسمانية خُلِقَت في بدء الزمان »

والجواب ان يقال ان الجمهور على ان المخلوقات الأُول اربعة الطبيعة الملكية وسماء عليين والهيولى الجسمانية العارية عن الصورة والزمان لكن يجب ان يُعلَم ان هذا القول غير متجهٍ على مذهب اوغسطينوس فانه وضع في اعترافاته كـ ١٢ ب ١٢ مخلوقَين اولَين وهما الطبيعة الملكية والهيولى الجسمانية العارية عن الصورة دون ان يذكر شيئاً عن سماء عليين وهذان الامران اي الطبيعة الملكية والهيولى

العارية عن الصورة سابقان على الصورة بالطبع لا بالمدة وكما هما سابقان على الصورة بالطبع كذلك هما سابقان بالطبع على الحركة والزمان ايضاً وعلى هذا لا يصح عدّ الزمان معهما · وانما يتجه ذلك القول الاول على مذهب سائر الآباء القديسين القائلين بتقدم عدم الصورة في الهيولى على الصورة بمدة وهذه المدة تقتضي بالضرورة وجود زمانٍ ما والا لامتنع تصور مقدار لها

اذاً اجيب على الاول بان اوغسطينوس انما قال ذلك باعتبار ان الطبيعة الملكية والهيولى العارية عن الصورة متقدمتان على الزمان بالاصل اي بالطبع

وعلى الثاني بانه كما ان الهيولى على مذهب سائر الآباء القديسين كانت على نحوٍ ما عارية عن الصورة ثم تصوّرت كذلك الزمان كان عارياً عن الصورة على نحوٍ ما ثم تصوّر وانقسم الى نهارٍ وليل

وعلى الثالث بانه اذا كانت حركة الجلَد لم توجد حالاً منذ البدء لم يكن الزمان الذي تقدمها عدداً لها بل عدداً للحركة الأُولى ايًّا كانت لان كون الزمان عدد حركة الجلد عارضٌ له من حيث ان حركة الجلد هي الحركة الأُولى ولو كانت الحركة الأُولى حركةً أُخرى لكان مقدارها الزمان لان كل شيءٍ يتقدر بما هو الأَول في جنسه · ولا بد من القول بوجود حركةٍ ما حالاً منذ البدء ولو بحسب تعاقب التصورات والتأثرات في العقل الملكي ويمتنع تصور حركة دون الزمان اذ ليس الزمان شيئاً سوى « عدد المتقدم والمتأخر في الحركة »

وعلى الرابع بانه انما يجعل بين المخلوقات الأُول ما له نسبةٌ عامةٌ الى الاشياء ولهذا وجب ان يجعل بينها الزمان لتضمنه حقيقة المقدار العام ولم يجعل بينها الحركة اذ ليس لها نسبة الا الى المحل المتحرك فقط

وعلى الخامس بان المكان مندرجٌ في فلك عليين المشتمل على جميع الاشياء ولان المكان من الموجودات القارة خُلقت اجزاؤه كلها معاً مع الهيولى العارية

عن الصورة واما الزمان فنكونه غير قارٍّ لم يُخلَق منه مع الهيولى العارية عن الصورة الاَّ جزؤه الاوَّل كما انه الآن ايضاً ليس يوجد منه بالفعل الا الآن الحاضر

المبحثُ السَّابعُ والستونَ

في فعل التمييز في نفسه — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في فعل التمييز في نفسه اولاً في فعل اليوم الاول ثم في فعل اليوم الثاني ثم في فعل اليوم الثالث . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل ــ ١ في ان النور هل يقال حقيقةً في الروحانيات ــ ٢ هل النور الجسماني جسمٌ ــ ٣ هل هو كيفية ــ ٤ هل كان من المناسب ان يصنع النور في اليوم الاول

الفصلُ الاوَّلُ

في ان النور هل يقال حقيقةً في الروحانيات

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان النور يقال حقيقةً في الروحانيات فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ك٤ب٢٨ « ان في الروحانيات نوراً افضل وآكد وان المسيح ليس يقال له نورٌ كما يقال له حجرٌ بل ذاك يقال عليه حقيقةً وهذا مجازاً »

٢ وايضاً ان ديونيسيوس قد وضع النور في الاسماء الالهية ب ٤ بين اسماء الله العقلية . والاسماء العقلية تقال حقيقةً في الروحانيات . فاذاً النور يقال حقيقةً فيها

٣ وايضاً قال الرسول في افسس ١٣:٥ « كل ما يظهر هو نورٌ » والظهور في الروحانيات احقُّ منه في الجسمانيات . فكذا النور ايضاً

لكن يعارض ذلك ان امبروسيوس وضع النور في كتب الايمان ٢ بين ما

يقال على الله مجازاً

والجواب ان يقال ان اسماً يمكن اعتباره من جهتين من جهة وضعه اللغوي ومن جهة وضعه الاصطلاحي كما يتضح في اسم الرؤية الموضوع في اصله للدلالة على فعل حاسة البصر ولكنه اعتبارا لشرف هذه الحاسة وصدقها تُوُسّع فيه حتى أُطلق في الاصطلاح على ادراك الحواس الأُخر مطلقاً فاننا نقول انظر كيف طعمه او كيف رائحته او كيف هو حارٌ وعلى ادراك العقل ايضاً كقوله في متى ٥: ٨ «طوبى للانقياء القلوب فانهم يعاينون الله» وكذا حكم النور فانه موضوعٌ في الاصل للدلالة على ما به يظهر الشيء لحاسة البصر ثم تُوُسّعَ فيه حتى استُعمِلَ الدلالة على ما به يظهر الشيء لاي قوة كانت فاذا اعتُبرَ بحسب اللغة فانما يقال في الروحانيين مجازاً كما قال امبروسيوس واذا اعتُبرَ بحسب الاصطلاح الذي يطلق فيه على كل ظهورٍ فهو يقال في الروحانيين حقيقةً

وبهذا يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصلُ الثّاني

هل النور جسمٌ

يُتخطّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان النور جسمٌ فقد قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٣ ب ٥ ان «النور له المقام الاول بين الاجسام» فاذاً النور جسمٌ

٢ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٥ ب ٢ ان «النور نوعٌ من النار» والنار جسمٌ فكذا النور ايضاً

٣ وايضاً ان الحمل والانقطاع والانعكاس امورٌ خاصةٌ بالاجسام · والنور او الشعاع يتصف بها كلها · وايضاً فان الاشعة المختلفة تتصف بالاتصال والانفصال كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٦ وهذا ايضاً لا يجوز في ما يظهر الا على

الاجسام فالنور اذاً جسمٌ

لكن يعارض ذلك انه يستحيل اجتماع جسمين في مكانٍ واحد . والنور والهواء يجتمعان في مكانٍ واحدٍ . فاذاً ليس النور جسماً

والجواب ان يقال يستحيل ان يكون النور جسماً وتوضيح ذلك من ثلاثة وجوهٍ اما اولاً فمن جهة الحيز لان حيزّ كل جسمٍ مغايرٌ لحيز جسمٍ آخر ولا يجوز طبعاً اجتماع جسمين في حيّزٍ واحد ايَّ جسمين كانا لان المماسة تقتضي تغايراً في الوضع . واما ثانياً فمن اعتبار الحركة لانه لو كان النور جسماً لكانت الاستنارة حركة مكانية للجسم وليس شيءٌ من حركة الجسم المكانية يجوز حصوله في الآن لان كل ما يتحرك بالحركة المكانية يجب ان يحصل في وسط الحجم قبل حصوله في المنتهى والاستنارة تحصل في الآن ولا يقال انها تحصل في زمان غير مدركٍ لان الزمان قد يمكن خفاؤُه في المسافة الصغيرة واما في المسافة الكبيرة كالتي من المشرق الى المغرب فيمتنع خفاؤُه لانه متى حصلت الشمس في نقطة الافق استنار للحال نصف الكرة باسره الى النقطة المقابلة . وهناك امرٌ آخر يجب اعتباره من جهة الحركة فان لكل جسم حركة طبيعية محدودة وحركة الاستنارة تكون الى كل جهةٍ وليست على الاستدارة باكثر مما هي على الاستقامة فيتضح من ثمَّ ان الاستنارة ليست حركة مكانية لجسمٍ ما . واما ثالثاً فمن جهة الكون والفساد فانه لو كان النور جسماً للزم عند اقتام الجوّ بزوال النير فسادُ جسم النور وقبول مادته صورةً أُخرى وهذا غير ظاهرٍ الا ان يقال ان الظلمة ايضاً جسمٌ ولا يظهر ايضاً عن اية مادةٍ يتكون كل يومٍ هذا الجرم العظيم المالىء وسط نصف الكرة والقول ايضاً بان هذا الجرم العظيم يفسد بمجرد زوال النير اهلٌ لان يضحك منه وان قال قائلٌ ليس يفسد ولكنه يقبِل ويدور مع الشمس فما عسى ان يقال في حدوث الظلمة في البيت كلهِ عند اعتراض جسمٍ ما حول السراج لا يقال ان النور

يجتمع حول السراج اذ ليس يظهر هناك بعد اعتراض الجسم نورٌ اعظم مما كان قبله واذ كان هذا كله ليس منافياً للعقل فقط بل للحس ايضاً يجب ان يقال انه يستحيل ان يكون النور جسماً

اذاً اجيب على الاول بان اوغسطينوس اراد بالنور الجسم المنير بالفعل اي النار لانها اشرف العناصر الاربعة

وعلى الثاني بان ارسطو يطلق النور على النار التي في هيولاها الخاصة كما انها اذا كانت في الهيولى الهوائية يقال لها لهيب او في الهيولى الارضية يقال لها جمرٌ ومع ذلك فان الامثلة التي يوردها ارسطو في كتب المنطق لا يجب ان يُعتدَّ بها كثيراً لانه يوردها كظنية على مذهب غيره

وعلى الثالث بان النور يوصف بكل ذلك مجازاً كما يجوز ان تُوصَف به الحرارة ايضاً لانه لما كانت الحركة المكانية هي الحركة الأُولى بحسب الطبع كما قرره الفيلسوف في الطبيعيات ك٨م٥٥ تطلق الاسماء الخاصة بالحركة المكانية على كل تغير وحركة كما يطلق ايضاً اسم البعد المختص بالمكان على جميع المتضادات كما في الالهيات ك١٠م١٣

الفصلُ الثالثُ

هل النور كيفيةٌ

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان النور ليس بكيفيةٍ لان كل كيفية فانها تبقى راسخةً في موضوعها حتى بعد زوال الفاعل كما تبقى الحرارة في الماء بعد ابتعاده عن النار · والنور ليس يبقى في الهواء بعد زوال النيّر · فاذاً ليس النور كيفيةً

٢ وايضاً كل كيفيةٍ محسوسة فلها ضدٌّ كمضادة البارد للحار والاسود للابيض والنور ليس له ضدٌّ لان الظلمة هي عدم النور· فاذاً ليس النور كيفيةً محسوسة

٣ وايضاً ان العلة هي اقدر من المعلول · ونور الاجرام العلوية يؤثر الصوَر الجوهرية في هذه السفليات ويفيد الالوان الوجود الروحاني لانه يجعلها مرئية بالفعل · فاذاً ليس النور كيفيةً محسوسةً بل هو بالاحرى صورةٌ جوهرية او روحانية

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ٩ ان النور كيفيةٌ

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان النور ليس له في الهواء وجود عينيٌّ كوجود اللون في الجدار بل وجودٌ ذهنيٌّ كوجود شبه اللون في الهواء لكن هذا باطلٌ لوجهين اولاً لان الهواء يتصف بالنور اذ يصير مستنيراً بالفعل وليس يتصف باللون فلا يقال هواءٌ متلوّن · وثانياً لان النور يُحدِث أثراً في الطبيعة فان الاجسام تسخن باشعة الشمس والشيء الذهنيُّ لا يُحدِث تغييراً طبيعياً — وذهب آخرون الى ان النور هو صورة الشمس الجوهرية وهذا ايضاً يظهر مستحيلاً لوجهين اولاً لانه لا صورة جوهرية محسوسةٌ بالذات لان الماهية هي موضوع العقل كما في كتاب النفس ٣م٢٦ والنور مرئيٌّ بالذات · وثانياً لان ما هو صورةٌ جوهريةٌ في شيء يستحيل ان يكون صورةً عرضيةً في شيء آخر لان الصورة الجوهرية من شأنها الذاتي افادة النوع فهي تلزمه دائماً وفي جميع الاشياء · والنور ليس صورةً جوهريةً للهواء والا لفسد الهواء بزواله · فاذاً يستحيل ان يكون صورةً جوهريةً للشمس — فاذاً يجب ان يقال كما ان الحرارة كيفيةٌ فعلية لاحقة لصورة النار الجوهرية كذلك النور كيفية فعلية لاحقة للصورة الجوهرية في الشمس او في اي جرمٍ آخر مضيء بذاته اذا كان ثمه جرمٌ آخر كذلك · يدل على هذا ان لاشعة النجوم المختلفة آثاراً مختلفة باختلاف طبائع الاجسام

اذاً اجيب على الاول بانه لما كانت الكيفية لاحقةً للصورة الجوهرية كانت

حال الموضوع في قبوله الكيفية مختلفةً كاختلافها في قبولهِ الصورة لانه متى قبلت الهيولى الصورة قبولاً كاملاً كانت الكيفية اللاحقة الصورة ايضاً راسخةً كما لو استحال الماء نارًا واما متى حلّت الصورة الجوهرية حلولاً ناقصاً بابتدائها على نحوٍ ما فالكيفية اللاحقة لها تلبث مدةً ما ولكنها لا تستمر دائمًا كما يتضح في الماء المتسخن الذي يعود الى طبيعتهِ · والاستنارة لا تحصل بتغيرٍ ·· في الهيولى حتى تقبل صورةً جوهرية فيكون ثمَّه ابتداء ما للصورة ولهذا ليس يستمر النور الا مدة وجود الفاعل

وعلى الثاني بان عدم وجود ضدٍّ للنور عارضٌ له من حيث هو كيفيةٌ طبيعيةٌ للجسم الاول المحرِّك المنزه عن التضاد

وعلى الثالث بانه كما ان الحرارة هي بمنزلة علة آليَّة تفعل بقوة الصورة الجوهرية لاصدار صورة النار كذلك النور بمنزلة علة آليَّة تفعل بقوة الاجرام العلوية لاصدار الصور الجوهرية ولجعل الالوان مرئية بالفعل من حيث هو كيفيةٌ للجرم الاول المحسوس

الفصلُ الرَّابعُ

هل ما يذكر من صدور النور في اليوم الاول مناسبٌ

يُتخطَّى الى الرَّابع بان يقال : يظهر ان ما يُذكَر من صدور النور في اليوم الاول غير مناسبٍ لان النور كيفيةٌ كما مرَّ في الفصل الآنف · والكيفية لكونها عرضاً لا تتضمن حقيقة الاول بل بالاحرى حقيقة الأَخير · فاذاً ليس ينبغي القول بان النور صَدَرَ في اليوم الاول

٢ وايضاً ان الليل يمتاز عن النهار بالنور وهذا يكون بالشمس التي يُذكَر انها كُوِّنت في اليوم الرابع · فاذاً ليس ينبغي القول بان النور صَدَرَ في اليوم الاول

٣ وايضاً ان الليل والنهار يحدثان عن حركة الجرم المضيء الدورية · والحركة

الجسمانية لا تخذوا من ذلك سبيلاً الى عبادة الأوثان ظنهم ان تلك الجواهر آلهة اذ كانوا لا يزالون جانحين الى ما نُهوا عنه من عبادة الشمس والقمر والنجوم لاعتقادهم انها آلهة . وقد قدَّم موسى ضربين من عروّ الخليقة الجسمانية عن الصورة احدهما بقوله « كانت الارض خاليةً خاوية » والآخر بقوله « كان على وجه الغمر ظلام » اما عدم الصورة الذي من جهة الظلام فكان من الضرورة ان يرتفع اولاً بصدور النور لوجهين اما اولاً فلان النور كيفيةٌ للجسم الاول كما مرَّ في الفصل الآنف فوجب ان يكون اول صورةٍ للعالم واما ثانياً فلعموم النور لاشتراك الاجرام السفلية والعلوية فيه وكما يُتدرَّج في المعرفة من الاعم كذلك الامر في الفعل فان الحي يتولد قبل الحيوان والحيوان قبل الانسان كما في كتاب توالد الحيوانات ٢ ب ٣ فاذاً كذلك وجب ان يظهر ترتيب الحكمة الالهية فكان اول فعلٍ من افعال التمييز اصدار النور من حيث هو صورة الجسم الاول ومن حيث هو اعمّ . على ان باسيليوس قد علل ذلك ايضاً بوجهٍ ثالثٍ وهو ان جميع ما سوى النور يظهر بالنور . ويمكن زيادة وجهٍ رابع وهو الذي ذُكِرَ في المعارضة اذ يستحيل وجود اليوم بدون النور فوجب من ثم ان يصنع النور في اليوم الاول

اذاً اجيب على الاول بانه اذا اعتُبِرَ مذهب القائلين بتقدم عدم الصورة في الهيولى على الصورة بالزمان وجب القول بان الهيولى خُلِقَت في البدء لابسةً صوراً جوهرية ثم تصوَّرت بعد ذلك باحوالٍ عرضيةٍ كان للنور بينها المقام الاول

وعلى الثاني بان بعضاً ذهبوا الى ان ذلك النور كان سحابةً مضيئة رجعت بعد تكوين الشمس الى الهيولى السابقة لكن هذا غير صحيحٍ لان الكتاب يذكر في اول سفر التكوين تكوين الطبيعة على حالٍ يثبت فيما بعد فلا ينبغي من ثمَّ القول بان شيئاً أُبدِعَ حينئذٍ ثم انعدم بعد ذلك ولهذا ذهب آخرون الى ان تلك السحابة المضيئة لا تزال باقية وهي متصلة بالشمس بحيث لا يمكن انحيازها

عنها لكن على هذا القول لا يكون في بقاء تلك السحابة فائدة وليس في آثار الله شيء دون فائدة · ومن ثمَّ ذهب غيرهم الى ان جرم الشمس قد تكون من تلك السحابة وهذا ايضاً مستحيل على القول بان جرم الشمس ليس من طبيعة العناصر الاربعة بل هو ذو طبيعةٍ غير فاسدة لامتناع ان تلبس هيولاها على هذا القول صورةً أُخرى — ولهذا يجب ان يقال ان ذلك النور كان نور الشمس التي كانت حينئذٍ عارية عن الصورة باعتبار ان جوهرها كان في الوجود وكان له قوة على الانارة بالاجمال ولكنه بعد ذلك أُوتي فيهِ قوةً مخصوصةً ومحدودةً على اصدار آثارٍ مخصوصة وعلى هذا يكون صدور هذا النور قد انفصل به النور عن الظلمة من ثلاثة وجوهٍ اما اولاً فمن جهة العلة بناءً على ان جوهر الشمس كان علة النور وكثافة الارض كانت علة الظلمة · واما ثانياً فمن جهة المكان لان النور كان في النصف الواحد من الكرة والظلمة كانت في النصف الآخر · واما ثالثاً فمن جهة الزمان لانه في النصف الواحد بعينهِ من الكرة كان النور في جزءٍ من الزمان والظلمة في جزءٍ آخر وهذا هو المراد بقوله وسمى النور نهاراً والظلام ليلاً

وعلى الثالث بان باسيليوس قال في خط ٢ في ستة ايام الخلق ان وجود النور والظلمة حينئذٍ كان بانبساط النور وانقباضهِ وليس بالحركة وقد اورد عليهِ اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ١٦ انه لا وجه لهذا التعاقب بين انبساط النور وانقباضهِ اذ لم يكن حينئذٍ لا الانسان ولا الحيوان فينتفعا به · وايضاً فليس من طباع الجسم المضيء ان يقبض النور وهو حاضرٌ بل انما يمكن ذلك على سبيل المعجزة وليس البحث في اول تكوين الطبيعة عن المعجزات بل عن حال طبيعة الاشياء كما اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ١ — ولهذا يجب ان يقال ان في السماء حركتين احداهما عامةٌ للسماء كلهِ وهي التي احدثت النهار والليل وهذه يظهر انها أُنشئت في اليوم الاول والأُخرى تختلف باختلاف الاجرام وبحسب هذه

الحركات المختلفة يحصل اختلاف الأَيام والاشهر والسنين ولهذا لم يرد في اليوم الاول الا ذكر تمايز الليل والنهار الحاصل بالحركة العامة واما اختلاف الايام والاوقات والسنين فهو مذكورٌ في اليوم الرابع بقوله «لتكونَ لاوقاتٍ واياممٍ وسنين» وهذا الاختلاف يحصل بالحركات الخاصة

وعلى الرابع بان عدم الصورة عند اوغسطينوس لم يتقدم الصورة بالزمان فيجب من ثم ان يقال ان المراد باصدار النور افاضة الصورة على الخليقة الروحانية لا المستكملة بالمجد الذي لم تُخلَق معه بل المستكملة بالنعمة التي خُلِقَت معها كما مرَّ في مب ٦٢ ف٣٠ فاذًا بهذا النور صار الانفصال عن الظلمة اي عن عدم صورة الخليقة الأُخرى الغير المتصوِّرة واما اذا كانت الخليقة قد تصوَّرت كلُّها معاً فيكون قد حصل الانفصال عن الظلمة الروحانية لا التي كانت موجودةً حينئذٍ لان الشيطان لم يُخلَق شريرًا بل التي رأَى الله انها ستوجد

المبحثُ الثَّامنُ والستون

في فعل اليوم الثاني — وفيهِ اربعة فصول

ثم يجب النظر في فعل اليوم الثاني والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الجلد هل صنع في اليوم الثاني — ٢ هل يوجد مياهٌ فوقهُ — ٣ هل هو فاصل بين مياهٍ ومياهٍ — ٤ هل يوجد سماءٌ واحدة فقط او اكثر

الفصلُ الاوَّلُ

في ان الجلد هل صُنع في اليوم الثاني

يتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الجَلَد لم يُصنع في اليوم الثاني ففي تك ١ : ٨ «سمَّى الله الجلد سماءً» والسماءُ أُبدِعت قبل جميع الايام كما يتضح من

قوله « في البدء خلق الله السماء والارض » فاذًا لم يُصنع الجَلَد في اليوم الثاني

٢ وايضاً ان افعال الايام الستة مترتبة بحسب ترتيب الحكمة الالهية · وليس يليق بالحكمة الالهية ان تؤخر صنيع ما هو متقدمٌ بالطبع · والجَلَد متقدم بالطبع على الماء والارض وهما مع ذلك مذكوران قبل تكوين النور الذي كان في اليوم الأول · فاذًا لم يُصنَع الجَلَد في اليوم الثاني

٣ وايضاً كل ما صُنِعَ في الايام الستة فقد تكوّن عن المادّة المخلوقة قبل جميع الأيام · والجَلَد لم يجز تكوينه عن المادة السابقة والاّ لكان قابلاً للكون والفساد فاذًا لم يُصنَع الجَلَد في اليوم الثاني

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٦ « قال الله ليكن جَلَدٌ » ثم قوله بعد ذلك « وكان مساءٌ وكان صباحٌ يومٌ ثانٍ »

والجواب ان يقال ان مثل هذه المسائل يجب فيها اعتبار امرين كما نبّه اوغسطينوس في شرح تك ك١ ب١٨ وفي اعترافاته ك ١٢ ب٢٣ و ٢٤ احدهما وجوب التصديق بقول الكتاب دون ادنى ريبٍ والثاني انه اذا كان الكتاب المنزَل يحتمل معاني كثيرة لا يجوز ان يتمسَّك احدٌ بمعنى مخصوص الى حد انه وان ثبت قطعاً بطلان ما كان يظن انه المعنى المراد من الكتاب لا يزال مع ذلك مكابرًا في زعمهِ لئلا يكون في ذلك سبيلٌ الى استهزاء الكفرة بالكتاب ولئلا يُسدَّ دونهم سبيل الاعتقاد—اذا تمهَّد ذلك فليُعلَم ان ما وَرَدَ في الكتاب من ان الجَلَد صُنِعَ في اليوم الثاني يحتمل معنيين احدهما ان يكون المراد بالجَلَد فلك الكواكب وعلى هذا يجب ان نشرح ذلك على انحاء مختلفة بحسب اختلاف مذاهب الناس في الفلك فذهب قومٌ الى ان الفلك مركبٌ من العناصر وهذا كان مذهب انبيذقلس الذي قال مع ذلك انما لا يقبل ذلك الجرم تحالاً اذ لم يكن في تركيبه تنافرٌ بل تآلفٌ فقط · وذهب قومٌ آخرون الى ان ذلك الفلك هو من طبيعة

العناصر الاربعة لا بمعنى انه مركبٌ من العناصر بل بمعنى انه عنصرٌ بسيط وهذا كان مذهب افلاطون الذي قال ان الجرم الفلكيّ هو عنصر النار · ومنهم من صار الى ان السماء ليست من طبيعة العناصر الاربعة بل هي جسمٌ خامسٌ دون العناصر الاربعة وهذا هو مذهب ارسطو كما في كتاب السماء والعالم ١م٦ الى ٣٢—فعلى المذهب الاول يمكن التسليم مطلقاً بان الجَلَد صُنِعَ في اليوم الثاني حتى من جهة جوهره ايضاً لان اصدار جوهر العناصر هو الى فعل الخلق والابداع وتكوين بعض الاشياء من العناصر الموجودة هو الى فعل التمييز والزينة — واما على مذهب افلاطون فلا يصح القول بان الجَلَد صُنِعَ بجوهره في اليوم الثاني لان ايجاد الجَلَد على ذلك انما هو اصدار عنصر النار · واصدار العناصر هو الى فعل الخلق عند من يجعل عدم الصورة في الهيولى متقدماً على الصورة بالزمان لان صور العناصر هي اول شيء يرد على الهيولى—واما على مذهب ارسطو فبالأولى لا يجوز ان يقال ان جوهره صدر في اليوم الثاني باعتبار ان الدلالة بهذه الايام على التعاقب الزماني لان الفلك لكونه ذا طبيعة غير فاسدة يمتنع ان تلبس هيولاه صورةً اخرى فيستحيل ان يكون متكوناً عن مادةٍ سابقة بالزمان فاذاً اصدار جوهر الجلد انما هو الى فعل الخلق · على انه ليس يمتنع على هذين المذهبين ان يكون قد لبس صورةً ما في اليوم الثاني فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ان نور الشمس كان في الايام الثلاثة الأُولى عارياً عن الصورة ثم تصوَّر في اليوم الرابع · واما اذا لم تكن الدلالة بهذه الايام على التعاقب الزماني بل على الترتيب الطبيعي فقط كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب٢٢و٢٤ فلا مانع ان يقال على ايّ المذاهب المتقدمة ان تكوين الجلد بحسب جوهره يختص باليوم الثاني—والمعنى الآخر ان لا يكون المراد بالجلد فلك الكواكب بل ذلك القسم من الجوّ الذي ينعقد فيه السحاب وانما يقال له جَلَدٌ لتكثُّف الهواء

فيه لان ما كان من الاجسام كثيفاً شديداً يقال له جلد اي صب فرقاً بينه وبين الجسم التعليمي كما قال باسيليوس في خط ٣ في ستة ايام الخلق وهذا التفسير ليس يلزم عنه ما ينافي مذهباً ما ولذا قد مدحه اوغسطينوس بقوله في شرح تك لـ ٢ ب ٤ « أعتبر هذه الملاحظة جديرةً جداً بالمدح اذ ليس فيها ما ينافي الايمان وبمجرد ايضاحها يتبادر التصديق اليها »

اذاً اجيب على الاول بان الذهبي الفم قال في خط ٣ في تك ان موسى اورد اولاً بالاجمال ما صنعه الله بقوله «في البدء خلق الله السماء والارض» ثم أخذ بعد ذلك بتفصيله كما لو قال قائل «هذا الصانع صنع هذا البيت» ثم قال بعد ذلك « فصنع اولاً الأساس ثم شاد الجدران ثم وضع السقف » وعلى هذا لا يجب ان نفهم بالسماء الواردة في قوله « في البدء خلق الله السماء والارض » غير السماء الواردة في قوله في اليوم الثاني صنع الجلد — ويجوز ايضاً ان يقال ان السماء التي ورد انها خلقت في البدء غير السماء التي ورد انها صُنعت في اليوم الثاني وذلك على انحاء مختلفة فمذهب اوغسطينوس كما في شرح تك لـ ١ ب ٩ ان السماء التي ورد انها صُنعت في اليوم الأوّل هي الطبيعة الروحانية العارية عن الصورة والسماء التي ورد انها صنعت في اليوم الثاني هي الفلك الجسماني . ومذهب بيدا واسترابوس ان السماء التي ورد انها صُنعت في اليوم الأول هي سماء عليين وان الجلد الذي ورد انه صُنع في اليوم الثاني هو فلك الكواكب ومذهب الدمشقي كما في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٦ ان السماء التي يُذكر انها صُنعت في اليوم الاول فلكٌ كرويٌ خالٍ من الكواكب يقول الفلاسفة انه الكرة التاسعة والمتحرك الاول الذي يتحرك بالحركة اليومية وان المراد بالجلد المصنوع في اليوم الثاني فلك الكواكب . وهناك قولٌ آخر ذكره اوغسطينوس في شرح تك لـ ٢ ب ١ وهو ان السماء المصنوعة في اليوم الاول هي فلك

الكواكب وان المراد بالجَلَد المصنوع في اليوم الثاني الفضاء الجوّيُّ الذي ينعقد فيه السحاب ويقال له ايضاً سماء بالاشتراك ودلالةً على هذا الاشتراك قيل صريحاً سمّى الله الجَلَد سماء كما قيل قبله سمّى النور يوماً اي نهاراً لان اليوم يُطلَق ايضاً على مدة الاربع والعشرين ساعةً · قال الرباني موسى وهذه الملاحظة يجب اعتبارها في مواضع اخرى من الكتاب

ومما تقدم يتضح الجواب على الاعتراض الثاني والثالث

الفصلُ الثّاني

هل يوجد مياهٌ فوق الجَلَد

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس يوجد مياهٌ فوق الجَلَد لان الماء ثقيل بالطبع · والمكان الخاص بالثقيل ليس في جهة فوق بل في جهة تحت فقط · فاذاً ليس يوجد مياهٌ فوق الجَلَد

٢ وايضاً ان الماء سائلٌ بالطبع · وما كان سائلاً فليس يمكن استقراره على جسمٍ كريّ كما يظهر بالتجربة · فاذاً لكون الجَلَد جسماً كرياً يمتنع وجود ماء فوقه

٣ وايضاً ان الماء لكونه عنصراً يتجه الى تكوين الجسم الممتزج اتجاه الناقص الى الكامل · وليس محل المزج فوق الجَلَد بل فوق الارض فلا يكون في وجود الماء فوق الجَلَد فائدة · على انه ليس شيءٌ من اعمال الله لا فائدة فيه · فاذاً ليس يوجد مياهٌ فوق الجَلَد

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ٧ « وفصَل بين المياه التي فوق الجَلَد والمياه التي تحت الجَلَد »

والجواب ان يقال كما قال اوغسطينوس في شرح تك لـ ٢ ب ٥ « ان شهادة الكتاب المقدس لأَجلُّ من ان يدركها عقلٌ انساني · ولهذا فمهما يكن من حقيقة تلك المياه وكيفية وجودها هناك فليس عندنا ادنى ريب بوجودها هناك » اما

حقيقة هاتيك المياه فمختلَفٌ فيها فقد قال اوريجانوس في خط ١ في تك ان تلك
المياه التي فوق السماوات هي الجواهر الروحانية ولذا قيل في مز ١٤٨ : ٤ « المياه
التي فوق السماوات لتسبح اسم الرب » وفي دا ٣ : ٦٠ « باركي الرب يا جميع المياه
التي فوق السماوات » وقد اجاب على هذا باسيليوس في خط ٣ في ستة ايام
الخلق بان ذلك لم يُقَل لان المياه مخلوقاتٌ ناطقةٌ بل لاستكمال مجد الخالق
بملاحظة ذوي الحس لها بعين الاعتبار والحكمة ولهذا فما قيل عليها قيل هناك
ايضاً على النار والبَرَد ونظائرها التي لا مراء في كونها مخلوقات غير ناطقة . فاذاً
يجب ان يقال انها مياهٌ جسمانية واما انها ايُّ مياهٍ هي فالحكم فيهِ يجب ان يكون
مختلفاً باختلاف الآراء في الجَلَد فعلى ان الجَلَد هو فلك الكواكب الذي يجعَل
من طبيعة العناصر الاربعة يجوز ايضاً ان تكون المياه التي فوق السماوات من
طبيعة المياه العنصرية واما على ان الجَلَد هو فلك الكواكب الذي ليس من طبيعة
العناصر الاربعة فليست ايضاً تلك المياه التي فوق الجَلَد من طبيعة المياه
العنصرية بل كما يقال عند استرابوس لاحد الافلاك ناريٌّ لمجرد الاشراق كذلك
يقال لفلك آخر فوق فلك الكواكب مائيٌّ لمجرد الشفَّافية . وايضاً فلو سلمنا ان
الجَلَد ذو طبيعة اخرى دون العناصر الاربعة فلا يزال يجوز القول بانه فاصل
بين المياه اذا لم يكن المراد بالماء عنصر الماء بل الهيولى العارية عن الصورة كما قال
اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ٥ و ٧ لانه على هذا كل ما كان من الاجسام
فهو يفصل بين مياهٍ ومياهٍ . واما على ان الجلد هو تلك الطبقة من الهواء التي
ينعقد فيها السحاب فالمياه التي فوق الجَلَد هي المياه التي تنحل الى ابخرة فتتصاعد
فوق طبقةٍ من الهواء ومنها يتكون المطر لان القول بان المياه المنحلة الى ابخرة
تتصاعد فوق فلك الكواكب كما قال بعضٌ ممن ذكر اوغسطينوس مذهبهم في
شرح تك ك ٢ ب ٤ محالٌ قطعاً اولاً بسبب صلابة الفلك وثانياً بسبب الطبقة

النارية المتوسطة التي تفني هذه الابخرة وثالثاً لان المكان الذي تصير اليه الاجسام الخفيفة والمتخلخلة هو تحت مقعَّر كرة القمر ورابعاً لانه يظهر للحس ان الابخرة لا يبلغ ارتفاعها قمم بعض الجبال . وما يقال ايضاً من ان الجسم متخلخلٌ الى غير النهاية بناءً على انه متجزئ الى ما لا يتناهى ليس بشيء لان الجسم الطبيعي ليس يتجزأ او يتخلخل الى ما لا يتناهى بل الى حدٍ معيَّن

اذاً اجيب على الاول بان بعضاً رأوا ان يحلُّوا هذا الاعتراض بان المياه وان كانت ثقيلةً بالطبع لكنها قائمة فوق السماوات بالقدرة الالهية غير ان هذا الحلّ قد نفاه اوغسطينوس في شرح تك ك ١١ ب ١ حيث قال « ينبغي ان نبحث الآن في ان الله كيف أبدع طبائع الاشياء لا في انه ماذا شاء ان يفعل فيها بقدرته على سبيل المعجزة » فاذاً يجب ان يقال ان حلّ هذا الاعتراض هو على القولين الاخيرين في المياه والجلد ظاهرٌ مما تقدم في جرم الفصل واما على القول الاول فيجب ان يجعَل في العناصر ترتيبٌ غير الذي وضعه ارسطو اي أن يُجعَل حول الارض مياهٌ كثيفة وحول السماء مياهٌ لطيفة بحيث تكون نسبة تلك المياه الى السماء كنسبة هذه الى الارض . او ان يكون المراد بالماء هيولى الاجسام كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الجواب ظاهرٌ ايضاً مما تقدم باعتبار القولين الاخيرين واما باعتبار القول الاول فقد اجاب باسيليوس بأمرين احدهما انه ليس من الضرورة ان كل ما يظهر في مقعَّره كرياً يكون في جهته العليا ايضاً كرياً او محدَّباً . والثاني ان المياه التي فوق السماوات ليست سائلةً بل جامدةً خارج السماء بما لها من شبه الصلابة الجليدية . وبهذا الاعتبار ايضاً سمَّاها بعضهم فلكاً بلَّوريًّا

وعلى الثالث بان المياه على القول الثالث مرتفعةٌ فوق الجلد بالطريقة البخارية لاجل فائدة المطر واما على القول الثاني فالمياه موجودةٌ فوق الجَلَد المراد به

الفلك الشفاف باسره الخالي عن الكواكب وهو عند بعضهم المتحرك الاول الذي يدير الفلك كله بالحركة اليومية ليفعل بالحركة اليومية استمرار الكون كما ان فلك الكواكب يفعل بالحركة التي بحسب منطقة البروج اختلاف الكون والفساد بالاقبال والادبار وبقوى الكواكب المختلفة · واما على القول الاول فالمياه موجودة هناك لتعديل حرارة الاجرام الفلكية كما قال باسيليوس في خط ٣ في ستة ايام الخلق وقد استدل بعضهم على هذا بان زحل لقربه من المياه العلوية بارد جدًّا كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٥

الفصل الثالث

هل الجلد فاصل بين مياه ومياه

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الجلد ليس فاصلاً بين مياه ومياه لان الجسم الواحد بالنوع له مكان طبيعي واحد · والمياه كلها متحدة بالنوع كما قال الفيلسوف في كتاب الجدل ١ ب ٦ · فاذًا ليس يجب ان تختلف مياه عن مياه في المكان

٢ وايضاً ان قيل ان المياه التي فوق الجلد والمياه التي تحته مختلفة بالنوع يرده ان المختلفات بالنوع لا تحتاج الى فاصل اجنبي · فاذًا لو كانت المياه العلوية والسفلية مختلفة بالنوع لم يكن الجلد فاصلاً بينها

٣ وايضاً انما ينفصل بين مياه ومياه في ما يظهر ما كانت المياه مماسة له من جانبيه كما لو بني حائط في وسط نهر · وواضح ان المياه السفلية ليست متصلة بالجلد · فاذًا ليس الجلد فاصلاً بين مياه ومياه

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ٦ «ليكن جلد في وسط المياه وليكن فاصلاً بين مياه ومياه»

والجواب ان يقال ان من وقف عند ظاهر كلام التكوين فربما توهم ما زعمه

بعض قدماء الفلاسفة فان بعضاً وضعوا ان الماء جسم غير محدود ومبدأ لجميع الاجسام الأخر وربما اعتبر ان هذه اللامحدودية معبر عنها باسم الغمر في قوله «كان على وجه الغمر ظلام» وقد كان في مذهب هؤلاء ايضاً ان تلك السماء المحسوسة التي نشاهدها ليست مشتملة على جميع الجسمانيات بل يوجد فوقها جسم مائي غير محدود وهكذا ربما قال قائل ان جَلَدَ السماء فاصل بين المياه الخارجية والمياه الداخلية اي جميع الاجسام التي تحت السماء والتي كانوا يجعلون الماء مبدأ لها غير انه اذا كان يُدرَك بالادلة الصحيحة بطلان هذا المذهب فليس يجب ان يقال ان هذا مراد الكتاب المقدس بل يجب ان يُعتبر ان موسى كان موجهاً كلامه الى قوم حمقى لم يكن ضعف عقولهم يحتمل ان يذكر لهم سوى ما كان بادياً للحس . وكل انسان بالغاً ما بلغ جهله يدرك ان الارض والماء جسمان واما الهواء فليس يدرك الجميع انه جسم فان بعض الفلاسفة ايضاً قالوا ان الهواء ليس شيئاً وسموا الملاء الهوائي خلاء . ولهذا صرّح موسى بذكر الماء والارض ولم يصرح بذكر الهواء لئلا يذكر لاولئك الحمقى امراً مجهولاً ولكنه ضناً بالحق ان يخفى على الالباء جعل سبيلاً الى تعقله فاشار اليه كأنه متصل بالماء بقوله «كان على وجه الغمر ظلام» فان هذا الكلام يؤذن بان على وجه الماء جسماً مُشفّاً معروضاً للنور والظلام . فالجَلَد اذن سواء اريد به فلك الكواكب او مُنعقَد السحاب من الجوّ يجوز ان يقال انه فصل بين مياهٍ ومياهٍ على ان يكون المراد بالماء الهيولى العارية عن الصورة او جميع الاجرام المُشفة لاتفاقها مع المياه في الشفافية لان فلك الكواكب فصل بين الاجرام المشفة السفلية والعلوية والجوّ الذي ينعقد فيه السحاب فاصل بين طبقة الهواء العليا التي يتكون فيها المطر ونحوه من الكائنات الجوّية وطبقة الهواء السفلى المتصلة بالماء والمندرجة تحت اسم المياه

اذاً جيب على الاول بانه اذا كان المراد بالجلد فلك الكواكب لم تكن المياه

العلوية والسفلية متحدةٌ بالنوع واذا كان المراد به الهواء الذي ينعقد فيه السحاب لكن كلا المائين متحدين بالنوع وكان للمياه على ذلك مكانان لكن لا باعتبار واحد بل المكان الأعلى هو مكان تكوُّن المياه والمكان الاسفل هو مكان قرارها

وعلى الثاني بانه اذا اعتبرت المياه مختلفةً بالنوع يقال ان الجَلَد فاصلٌ بين مياهٍ ومياهٍ لا على انه علةٌ فاعلةٌ للفصل بل على انه حدٌّ لكلا المائين

وعلى الثالث بان موسى بسبب عدم ادراك البصر للهواء وما اشبهه من الاجسام اراد بالماء ما يتناول ايضاً جميع هذه الاجسام ومن ثمَّ يتضح انه يوجد مياهٌ في جانبي الجلد كيف كان المراد به

الفصلُ الرابعُ

هل يوجد سماء واحدة فقط

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر انه يوجد سماء واحدة فقط لان السماء جُعِلَت قسيمةً للارض في قوله « في البدء خلق الله السماء والارض » . والارض واحدةٌ فقط . فكذا السماء ايضاً

٢ وايضاً كل ما يتقوم عن هيولاه كلها فهو واحدٌ فقط . والسماء هي كذلك كما اثبته الفيلسوف في كتاب السماء ١ م ٩٥ . فاذاً يوجد سماء واحدةٌ فقط

٣ وايضاً كل ما يقال على كثيرٍ بالتواطوء فانما يقال على ذلك باعتبار حقيقة واحدة مشتركة . ولو كان سماوات كثيرة لقيل السماء على كثيرٍ بالتواطوء لانه لو قيل بالاشتراك لم يُقَل سماوات كثيرة حقيقةً فاذاً ان قيل سماواتٌ كثيرة وجب ان يكون ثَمَّه حقيقةٌ مشتركة باعتبارها يقال سماوات . وهذه الحقيقة لا سبيل الى اثباتها . فاذاً ليس ينبغي ان يجعل سماوات كثيرة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٨ : ٤ « سبحيه ياسماوات السماوات »

والجواب ان يقال يظهر ان بين باسيليوس والذهبي الفم خلافاً في هذه المسئلة

فقد قال الذهبي الفم في خط ٤ في تث ليس يوجد الا سماء واحدة واما قوله سماوات السماوات بالجمع فذلك من خاصية اللغة العبرانية التي جرت فيها العادة ان يُعبَّر عن السماء الواحدة بصيغة الجمع كما يوجد في اللاتينية ايضاً اسماء كثيرة لا مفرد لها وقال باسيليوس في خط ٣ في ستة ايام الخلق وتابعه الدمشقي على ذلك في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٦ انه يوجد سماوات كثيرة . غير ان هذا الخلاف لفظيٌّ لا حقيقيٌّ لان الذهبي الفم اراد بالسماء الواحدة مجموع الجسم الذي فوق الارض والماء فان الطيور التي تطير في الهواء ايضاً يقال لها لذلك طير السماء ولكن لما كان هذا الجسم اقسام كثيرة وضع باسيليوس سماوات كثيرة ولمعرفة تقسيم السماوات يجب ان يُعلَم ان السماء يقال في الكتاب المقدس على ثلاثة انحاء فقد يقال فيه حقيقةً وبالطبع وحينئذٍ يكون المراد بالسماء جسماً عالياً ومضيئاً بالفعل او بالقوة وغير فاسد بالطبع وعلى هذا يجعل ثلاث سماوات الأُولى مضيئةٌ كلها ويسمونها السماء النارية والثانية شفافةٌ كلها ويسمونها السماء المائية والبلّورية والثالثة بعضها شفافٌ وبعضها مضيءٌ بالفعل ويسمونها السماء الكوكبية وهذه تنقسم الى ثمانية افلاك اي فلك الثوابت وسبعة افلاك السيارات التي يجوز ان يقال لها سبع سماوات او سبعة افلاك — وثانياً يقال السماء بالمشاركة في شيء من خاصيات الجرم السماوي اي في العلو والاستنارة بالفعل او بالقوة وبهذا المعنى جعل الدمشقي مجموع ذلك الفضاء الذي من المياه الى كرة القمر سماءً واحدةً وسماها هوائية وعلى هذا يكون عنده ثلاث سماوات هوائية ومكوكبة واخرى اعلى وهي المراد بالسماء الثالثة التي ذُكِرَ ان الرسول خُطِفَ اليها غير انه لما كان هذا الفضاء مشتملاً على عنصرين وهما النار والهواء وكان في كلٍّ منهما طبقتان عليا وسفلى قسم رابانوس هذه السماء الى اربع فسمّى الطبقة العليا من النار السماء النارية والطبقة السفلى السماء الأُولمبيَّة نسبةً الى

جبل الأولمب لما بينهما من المشابهة في الارتفاع وتسمى الطبقة العليا من الهواء السماء الاثيرية لما فيها من الالتهاب والطبقة السفلى السماء الهوائية وهكذا اذا أضيفت هذه السموات الاربع الى تلك الثلاث العليا كان ثمة على قول رابانوس سبع سماوات جسمية — وثالثاً يقال السماء مجازاً وهكذا ربما أُطلقَ السماء على الثالوث الاقدس بسبب علوه ونوره الروحانيين وعلى هذا المعنى حُمِلَ قول الشيطان في اش ١٤ : ١٣ «اصعد الى السماء» اي الى مساواة الله . وربما أُطلِقَ السماوات ايضاً على الخيرات الروحانية القائم فيها ثواب القديسين بسبب سموها وذلك قوله في متى ٥ : ١٢ «اجركم كثيرٌ في السماوات» على ما فسره اوغسطينوس في كتاب كلام الرب في الجبل ١ ب ٥ . وربما قيل لثلاثة اجناس الرؤى الفائقة الطبع اي الجسمانية والخيالية والعقلية ثلاث سماوات وعليه فسر اوغسطينوس في شرح تك لـ ١٢ب٢٩ و٢٤ اختطاف بولس الى السماء الثالثة

اذاً اجيب على الاول بان نسبة الارض الى السماء كنسبة المركز الى المحيط ويجوز ان يكون حول مركز واحد اكثر من محيط واحد . فاذاً لا مانع من وجود سماوات كثيرة مع وجود ارض واحدة

وعلى الثاني بان تلك الحجة انما تتجه على السماء باعتبار ان المراد بها مجموع المخلوقات الجسمانية اذ انما يوجد بهذا الاعتبار سماء واحدة فقط

وعلى الثالث بانه يوجد في جميع السماوات على الاجمال العلوُّ ونوعٌ من الاستنارة كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل

المبحثُ التّاسعُ والستون

في فعل اليوم الثالث—وفيهِ فصلان

ثم يجب النظر في فعل اليوم الثالث والبحث في ذلك يدور على مسئلتين—١ في اجتماع المياه—٢ في صدور النبات

الفصلُ الاوَّلُ

هل ما يقال من ان اجتماع المياه حدث في اليوم الثالث مناسبٌ

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان ما يقال من ان اجتماع المياه حدث في اليوم الثالث ليس مناسباً لان ما صُنِعَ في اليوم الاول واليوم الثاني يُعبَّر عنه بكلمة الكون فقد قيل « قال الله ليكن نورٌ . . وليكن جلَدٌ » واليوم الثالث قسيمٌ لليومين الأَوَّلين فكان الواجب ان يُعبَّر عن فعلهِ بكلمة الكون لا بكلمة الاجتماع فقط

٢ وايضاً ان الارض كانت في اول امرها مغمورةً بالمياه من كل جهةٍ ولهذا كان يقال لها غير مرئية . فاذاً لم يكن على الارض مكان يمكن اجتماع المياه فيهِ

٣ وايضاً ما ليس متصلاً بعضه ببعضٍ فليس له مكان واحدٌ . وليست المياه كلها متصلة بعضها ببعضٍ . فاذاً لم تجتمع باسرها الى مكانٍ واحدٍ

٤ وايضاً ان الاجتماع من قبيل الحركة المكانية . والذي يظهر ان المياه سائلةٌ وجاريةٌ الى البحر بالطبع فلم يكن في ذلك حاجةٌ الى امرٍ الهي

٥ وايضاً ان الارض ايضاً ورد ذكر اسمها في بدء خلقها بقوله « في البدء خلق الله السماء والارض » فما يقال من ان اسم الارض وُضعَ في اليوم الثالث ليس مناسباً

لكن يكفي في معارضة ذلك نصُّ الكتاب

والجواب ان يقال ان الكلام في هذه المسئلة يجب ان يكون مختلفاً بحسب

اختلاف تفسير اوغسطينوس وتفسير غيره من الآباء القديسين فان اوغسطينوس قد ذهب الى ان الترتيب الذي في جميع هذه الافعال ليس ترتيباً زمانياً بل اصلياً وطبيعياً فقط فهو قد قال انه خُلِقَ اولاً الطبيعة الروحانية العارية عن الصورة والطبيعة الجسمانية المجردة عن كل صورة التي قال انه عُبِّرَ عنها اولاً باسم الارض والماء ليس لان هذا العروّ عن الصورة قد تقدم الصورة بالزمان بل بالاصل فقط وقال ان حلول صورةٍ ليس متقدماً على حلول أُخرى بالزمان بل برتبة الطبيعة فقط وباعتبار هذه الرتبة وجب ان يذكَر اولاً تصور الطبيعة العليا اي الروحانية وذلك بما ورد من تكوين النور في اليوم الاول · ولأن الاجرام العالية تسمو على الاجرام السافلة كما تسمو الطبيعة الروحانية على الطبيعة الجسمانية تلا ذلك ذكرُ تصور الاجرام العالية بقوله « ليكن جلَد» المراد به حلول الصورة السماوية في الهيولى العارية عن الصورة والسابقة بالاصل فقط لا بالزمان · ثم ذُكِرَ بعد ذلك حلول الصور العنصرية في الهيولى العارية عن الصورة والسابقة بالاصل فقط لا بالزمان · وعلى هذا فالمراد بقوله «لتجتمع المياهُ وليظهر اليَبَسُ» ان الهيولى الجسمانية قد ارتسمت فيها صورةُ الماء الجوهرية التي بها صار من شأْنها هذه الحركة وصورةُ الارض الجوهرية التي بها صار من شأْنها ان تُرَى كما هي الآن — واما على قول غيره من الآباء القديسين الذين تقدم ذكرهم في مب ٦٦ ف ١ فيُعتَبر في هذه الافعال الترتيب الزماني ايضاً فمذهبهم ان عدم الصورة في الهيولى قد تقدم الصورة بالزمان وان احد التصوُّرات قد تقدم الآخر ايضاً بالزمان لكنهم لم يريدوا بعدم الصورة في الهيولى عروّها عن كل صورة اذ كان حينئذٍ في الوجود السماء والارضُ والماء التي تذكر باسمائها على انها مُدرَكة بالحس ادراكاً ظاهراً بل انما ارادوا بهِ عدم التمييز الواجب والخلوّ عن ضربٍ من الجمال التام وباعتبار هذه الاسماء الثلاثة ذكر الكتاب ثلاثة

اضربٍ من عدم الصورة فعبّر بالظلام عن عدم صورة السماء التي هي الجسم الأعلى لان منها منشأ النور وعبّر عن عدم صورة الماء الذي هو متوسط بالغمر الذي معناه مجموع مياهٍ لا حدّ لها غير مرتبة كما قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٢ ب ١١ وعبّر عن عدم صورة الارض بقوله « كانت الارض خاوية او غير مرئية » بسبب انها كانت مغمورةً بالمياهِ . فهكذا اذن في اليوم الاول تصوَّر الجرم الاعلى ولان الزمان تابعٌ لحركة السماء والزمان هو عدد حركة الجرم الاعلى حدث بهذا التصور تفصيل الزمان الى ليلٍ ونهارٍ . وفي اليوم الثاني تصوّر الجرم المتوسط وهو الماء بحصونه بالجلد على شيء من التفصيل والترتيب على ان يكون المراد بالماء ما يتناول اجساماً اخرى ايضاً على ما تقدم في المبحث الآنف ف ٢ وفي اليوم الثالث تصوّر الجرم الاخير وهو الارض بانحسار المياه عنها و بحدوث التفصيل الأخير الى الارض والبحر . فاذاً كما عبر عن عروّ الارض عن الصورة بقوله « كانت الارض غير مرئية او خاوية » كذلك اقتضت المناسبة ان يعبر عن تصوُّرها بقوله « وليظهر اليَبَس »

اذاً اجيب على الاول بانه اذا اعتُبِرَ قول اوغسطينوس فانما لم يستعمل الكتاب المقدس في فعل اليوم الثالث كلمة الكون كما استعملها في الفعلين السابقين إيذاناً بكون الصور العالية اي صور الملائكة الروحانية والاجرام السماوية كاملةً وغير متغيرة في وجودها وصور السفليات ناقصةً ومتحركةً ولهذا عبّر عن ارتسام هذه الصور باجتماع المياه وظهور اليبس لان الماء سائلٌ منصبٌ والارض جامدة راسخة كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ١١ . واما على مذهب الآخرين فيجاب بان فعل اليوم الثالث انما أُكمِلَ بحسب الحركة المكانية فقط فلم يكن واجباً استعمال الكتاب كلمة الكون

وعلى الثاني بان الجواب ظاهرٌ على قول اوغسطينوس اذ ليس يجب القول

بان الارض كانت اولاً مغمورةً بالمياه ثم اجتمعت المياه بعد ذلك بل ان المياه صدرت الى الوجود في حال هذا الاجتماع · واما على قول الآخرين فيجب بثلاثة امور كما قال اوغسطينوس في شرح تك ف ١ ب ١٢ احدها ان المياه ازدادت ارتفاعاً في المكان الذي اجتمعت فيه لان البحر هو اعلى من الارض كما عُلِمَ بالتجربة في البحر الاحمر على ما قال باسيليوس في خط ٤ في ستة ايام الخلق · والثاني ان وجه الارض كان مغشَّى بماء ارق قواماً فتكاثف بالاجتماع كالسحاب · والثالث انه ربما كان في الارض بعض تجاويف جرت المياه اليها فتجمعت فيها · والاول من هذه الثلاثة اقرب في ما يظهر

· وعلى الثالث بان لجميع المياه حداً واحداً وهو البحر الذي تجري اليه في مجارٍ ظاهرة او خفية ولهذا يقال ان المياه تجتمع الى مكانٍ واحدٍ · وانه يقال مكانٌ واحدٌ لا مطلقاً بل بالقياس الى مكان الارض اليابسة فيكون المعنى لتجتمع المياه الى مكانٍ واحدٍ اي منفردٍ عن الارض اليابسة لانه قال بعد ذلك دلالةً على تكثر امكنة الماء « سمَّى مجتمَعات المياه بحاراً »

وعلى الرابع بان امر الله يؤتي الاجسام الحركة الطبيعية ولهذا يقال انها بحركاتها الطبيعية « تمضي كلمتهُ » — او يجاب بانه كان من مقتضى الطبيعة ان يكون الماء محيطاً بالارض من كل جهة كما ان الهواء محيطٌ بالماء والارض من كل جانبٍ الا ان ضرورة الغاية القائمة بان يكون على الارض حيوانٌ ونباتٌ اوجبت ان ينحسر الماء عن قسمٍ من الارض وقد أُسند بعض الفلاسفة ذلك الى فعل الشمس التي تيبّس الارض بتصعد الابخرة واما الكتاب المقدس فقد اسنده الى قدرة الله ليس في سفر التكوين فقط بل في سفر ايوب ايضاً حيث قال الرب في ف ٣٨ : ١٠ « جعلتُ للبحر حدوداً تحيطُ بهِ » وفي سفر ارميا بقوله في ف ٥ : ٢٢ « الا تخشونني يقول الربُّ وقد جعلتُ الرملَ حداً للبحر »

وعلى الخامس بان المراد بالارض المذكورة اولاً على قول اوغسطينوس الهيولى الأولى و بالمذكورة هنا عنصر الارض — و يُجاب كما قال باسيليوس بان الارض ذُكِرت اولاً باعتبار طبيعتها واما هنا فهي مذكورة باعتبار خاصيتها الاولية وهي اليبوسة ولهذا يقال « سمَّى اليَبَس ارضاً » —او يجاب بما قال الرباني موسى من انه متى قيل « سمَّى » فهناك اسمٌ مشتركٌ وعلى هذا فقد قيل اولاً « سمَّى النور يوماً » اي نهارًا لان اليوم يُطلَق ايضاً على مدة الاربع والعشرين ساعةً كما في قوله « وكان مساءٌ وكان صباحٌ يومٌ واحد » وقيل ايضاً سمَّى الجلد اي الهواء سماءً لان السماء يُطلَق ايضاً على ما خُلِقَ اولاً · وقيل ايضاً سمَّى اليبس اي ذلك القسم المنحسر عنه الماء ارضاً باعتبار مقابلة الارض للبحر وان كان اسم الارض يعمُّ ما كان مغموراً بالمياه وما ليس مغموراً بها · و المراد بلفظ سمَّى حيث ورد ايتاء الشيء طبيعةً او خاصيةً تجعله صالحاً لان يسمَّى كذا

الفصلُ الثّاني

هل ما يذكر من ان النبات صدَرَ في اليوم الثالث مناسبٌ

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ما يُذكَر من ان النبات صدَرَ في اليوم الثالث غيرُ مناسبٍ · فان للنبات حيوةً كالحيوان وصدور الحيوان ليس يُجعَل بين افعال التمييز بل من قبيل فعل الزينة · فاذاً لم يكن واجباً ايضاً ان يذكر صدور النبات في اليوم الثالث المختص بفعل التمييز

٢ وايضاً ما كان من قبيل لعنة الارض فلم يكن واجباً ان يذكر مع تصوير الارض · وصدور بعض النباتات من قبيل لعنة الارض كقوله في تك ٣ : ١٧ « ملعونةٌ الارض بعملك شوكاً وحسكاً تنبتُ لك » · فاذاً لم يكن واجباً ان يذكر صدور النباتات بالاجمال في اليوم الثالث المختص بتصوير الارض

٣ وايضاً كما ان النباتات ملتصقة بالارض كذلك الحجارة والمعادن ايضاً ومع

ذلك لم يرد لها ذكرٌ في تصوير الارض · فاذاً كذلك النبات لم يجب ان يُصنع في اليوم الثالث

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١٢:١ « فأخرجتِ الارضُ عشباً خضِراً »ثم قوله بعده « كان مساءٌ وكان صباحٌ يومٌ ثالثٌ »

والجواب ان يقال ان عدم صورة الارض ارتفع في اليوم الثالث كما مرَّ في الفصل الآنف · وقد ذُكرَ للارض ضربان من عدم الصورة احدهما انها كانت غير مرئية او خاوية لانها كانت مغمورةً بالمياه والثاني انها كانت غير مركبة او خالية اي عاطلة عما يجب لها من البهاء الذي يحصل لها من النبات الكاسية به على نحوٍ ما · ولذا فكلا هذين الضربين من عدم الصورة ارتفع في هذا اليوم الثالث اما الأول فباجتماع المياه الى مكانٍ واحدٍ وظهور اليبس واما الثاني فباخراج الارض العشبَ الخضِر غير ان قول اوغسطينوس في صدور النبات مخالفٌ لقول الآخرين فمذهب الشراح الآخرين ان النبات صدر بالفعل بانواعه في اليوم الثالث كما هو ظاهر كلام الكتاب ومذهب اوغسطينوس انه انما قيل ان الارض اصدرت عشباً وشجراً على ارادة العلّية اي انها قبلت قوة الإصدار واثبت قوله هذا بقول الكتاب في تك ٢ : ٤ « هذه مبادئ السماء والارض اذ خُلقت يوم صنع الله السماء والارض وكلَّ شجر الحقل قبل ان يظهر في الارض وكلَّ عشب البرّية قبل ان ينبت » فاذاً قبل ان يظهر النبات على الارض صُنعَ فيها كما يُصنع الشيء في علته · وهو ثابتٌ ايضاً بالدليل العقلي فان الله في تلك الأيام الأُوَل فطر الخليقة في اصولها او عللها ثم استراح من عمله هذا لكنه لم يزل بعد ذلك يفعل نشراً وتوليداً الى الآن على مقتضى تدبير الكائنات · واصدار النبات من الارض يرجع الى فعل النشر والتوليد · فاذاً لم يصدر النبات في اليوم الثالث بالفعل بل في علته فقط — وان جاز ان يقال على مذهب الآخرين ان تكوين

الانواع الأَوَّل هو من افعال الأَيام الستة واما كون توليد المثلَ في النوع يصدر عن الانواع المبدَعَة اولاً فراجعٌ الى تدبير الاشياء وهذا ما اراده الكتاب بقوله « قبل ان يظهر على الارض او قبل ان ينبت » اي قبل ان يصدر المثل عن مثله كما نراه يحدث الآن بالطبع بالطريقة البذرية ولهذا صرَّح الكتاب بذلك بقوله « لتُنبت الارض عشباً خضراً يُبزِر بزراً » اي لان انواع النباتات صدرت كاملةً بحيث يصدر عنها بزورٌ غيرها اينما كانت قوتها الباذرة اي سواء كانت في الاصل او في الساق او في الثمرة

اذاً اجيب على الاول بان حياة النبات خفيةٌ لخلوه عن الحركة المكانية والحس اللذين هما اخص شيءٍ يمتاز به المتنفس عن غير المتنفس ولهذا اذ كان ملتصقاً بالارض غيرَ متحركٍ جُعِلَ صدوره بمنزلة تصويرٍ ما للارض

وعلى الثاني بان الشوك والحسك كانا قد صدرا اما بالقوة او بالفعل قبل تلك اللعنة لكن لم يكن صدورها لمعاقبة الانسان اي حتى تُنبِت الارض التي يحرثها لاجل طعامهِ اشياء غير مثمرة ومؤذية ومن ثمَّ قيل « تُنبِتُ لك »

وعلى الثالث بان موسى لم يذكر الا ما هو ظاهرٌ للعيان كما تقدم في مب ٦٧ ف٤ والاجسام المعدنية تتكون خفيةً في باطن الارض • وايضاً فهي ليست ممتازة عن الارض امتيازاً ظاهراً بل يظهر انها انواعٌ لها ولهذا لم يأتِ على ذكرها

المبحث المتمّم سبعين

في فعل الزينة بالنظر الى اليوم الرابع — وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في فعل الزينة واولاً في كلٍّ من الايام على حدة وثانياً في جميع الايام السبعة معاً — فالاول يبحث فيه عن فعل اليوم الرابع ثم عن فعل اليوم الخامس ثم عن فعل اليوم

السادس ثم في ما يتعلق باليوم السابع — اما الاول فالبحث فيه يدور على ثلاث مسائل — ١ في صدور النيرات — ٢ في غاية صدورها — ٣ هل هي متنفسة

الفصلُ الاوّلُ

في ان النيرات هل وجب ان تصدر في اليوم الرابع

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان النيرات لم يجب ان تصدر في اليوم الرابع لانها اجرامٌ غير فاسدة بالطبع فيمتنع وجود هيولاها دون صوَرها · وهيولاها صدرت بفعل الخلق قبل جميع الايام · فاذًا كذلك صورها ايضاً · فاذًا لم تُصنع في اليوم الرابع

٢ وايضاً ان النيّرات بمنزلة اوعية للنور · والنور صُنِعَ في اليوم الاول · فاذًا النيرات وجب ان تُصنَع في اليوم الاول لا في اليوم الرابع

٣ وايضاً كما ان النبات مركوزٌ في الارض كذلك النيرات مركوزةٌ في الجَلَد كقول الكتاب « جعلها في الجَلَد » وصدور النبات ذُكِرَ مع تصوير الارض الملتصق بها · فاذًا كذلك وجب ان يجعل صدور النيرات في اليوم الثاني مع صدور الجَلَد

٤ وايضاً ان الشمس والقمر وسائر النيرات هي علل النبات · والترتيب الطبيعي يقتضي تقدم العلة على المعلول · فاذًا لم يجب ان تُصنَع النيرات في اليوم الرابع بل في اليوم الثالث او قبله

٥ وايضاً هناك نجومٌ كثيرة اعظم من القمر على ما قرره الفلكيون فلم يكن واجباً جعل الشمس والقمر فقط نيرين عظيمين

لكن يكفي في معارضة ذلك نصُّ الكتاب

والجواب ان يقال ان الكتاب المقدس في تلخيصه الافعال الالهية قال في تك ٢: ١ « فأُكمِلَت السموات والارض وكل زينتها » وقد تضمَّن قوله هذا

ثلاثة افعال فعل الخلق الذي يُذكَر ان السماء والارض صدرتا به لكن عاريتين عن الصورة وفعل التمييز الذي به أُكملت السماء والارض اما بالصور الجوهرية المفاضة على الهيولى العارية عن الصورة مطلقاً على مذهب اوغسطينوس او بالنظر الى البهاء والترتيب اللائق على مذهب غيره من الآباء القديسين ويضاف الى هذين الفعلين فعل الزينة وهي غير الكمال لان كمال السماء والارض يرجع في ما يظهر الى ما هو داخليٌّ لهما وزينتهما ترجع الى ما هو خارجٌ عنهما كما ان الانسان يستكمل باجزائه وهيئته ويزدان بالثياب او نحوها · وتمايز بعض الاشياء يظهر خصوصاً بالحركة المكانية التي تتباين بها ولهذا كان اصدار ذوات الحركة في السماء والارض من قبيل فعل الزينة · وقد تقدم في البحث الآنف ف ١ انه ورد في الكلام على الخَلْق ذكر ثلاثةٍ السماء والماء والارض وهذه الثلاثة قد لبست صوَرها بفعل التمييز في ايام ثلاثة ففي اليوم الاول تميزت السماء وفي اليوم الثاني تميزت المياه وفي اليوم الثالث حصل التمييز في الارض بين البحر واليبَس · وقد جرى مثل ذلك في فعل الزينة ففي اليوم الاول الذي هو اليوم الرابع صدرت النيرات التي تتحرك في السماء لزينتها وفي اليوم الثاني الذي هو اليوم الخامس صدرت الطيور والاسماك لزينة العنصر الاوسط لانها تتحرك في الهواء والماء المعتبرين كواحدٍ وفي اليوم الثالث الذي هو اليوم السادس صدر الحيوان الذي يتحرك في الارض لزينتها — لكن يجب ان يُعلَم انه لاخلاف في صدور النيرات بين اوغسطينوس وسائر الاباء القديسين فقد قال في شرح تك ك ٥ ب ٥ ان النيرات كُوِّنت بالفعل لا بالقوة فقط اذ ليس في الجلد قوةٌ مُصدِرة للنيرات كما ان في الارض قوةً مُصدِرة للنبات ولهذا لم يقل الكتاب «ليُصدِر الجلد النيرات» كما قال «لتُنبِت الارض عشباً خضراً»

اذاً اجيب على الاول بانه ليس في ذلك إشكالٌ على قول اوغسطينوس لانه

لم يجعل في هذه الافعال تدريجاً زمانياً فلا محلّ للقول بان هيولى النيرات كانت لابسةً صورةً أُخرى واما على قول من يجعل الاجرام العلوية من طبيعة العناصر الاربعة فلا اشكال ايضاً لجواز ان يقال انها تكوَّنت من مادةٍ سابقة كالحيوان والنبات . واما على قول من يجعل الاجرام العلوية من طبيعةٍ مغايرةٍ للعناصر وغيرَ فاسدة بالطبع فيقال ان جوهر النيرات خُلِقَ منذ البدء لكنه كان في اول الامر عارياً عن الصورة وفي اليوم الرابع تصوَّر لا بالصورة الجوهرية بل بايتائه قوةً محدودة وانما لم تُذكَر في البدء بل في اليوم الرابع فقط ابعاداً للشعب عن الوثنية كما قال الذهبي الفم في خط ٤ على تك فانه اوضح بعدم وجود النيرات منذ البدء عدم كونها آلهةً

وعلى الثاني بانه ليس يلزم من ذلك إشكالٌ على قول اوغسطينوس لان النور المذكور في اليوم الاول هو النور الروحاني والمذكور في اليوم الرابع هو النور الجسماني فان كان المراد بالنور الذي صُنِعَ في اليوم الاول النور الجسماني تعيَّن القول بان النور صدر في اليوم الاول بحسب طبيعة النور العامة وفي اليوم الرابع أُلقي في النيرات قوةٌ مخصوصة على آثارٍ مخصوصة على حسب ما نشاهده من ان لشعاع الشمس آثاراً مغايرة لآثار شعاع القمر وقس على ذلك سائر النيرات وبناءً على ما ذكر من تخصيص القوة قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٣ « ان نور الشمس الذي كان في الأول عارياً عن الصورة تصوَّر في اليوم الرابع »

وعلى الثالث بان النيرات ليست عند بطليموس ثابتةً في الافلاك بل لها حركة خاصة غير حركة الافلاك وبناءً على هذا قال الذهبي الفم في خط ٦ على تك لم يقل انه جعلها في الجَلَد لانها ثابتةٌ فيه بل لانه أمر ان تكون هناك كما جعل الانسان في الفردوس ليكون هناك . واما عند ارسطو فالكواكب ثابتة في الافلاك

ولا تُحرك الاَّ بحركة الافلاك غيران الذي يُدرِكه الحس في الخارج انما هو حركة النيرات لاحركة الافلاك وموسى مراعاةً لحال الشعب الجاهل ساق كلامه على حسب ما يشاهد بالحس كما تقدم في مب ٦٧ ف٤٠ واما اذا كان الجلد الذي صُنِعَ في اليوم الثاني مغايرًا بحسب القسمة الطبيعية للجلد الذي وُضعت فيه الكواكب وان كان ذلك لا يميزه الحس الذي عليه بنى موسى كلامه كما مرَّ في مب ٦٧ ف ٤ فيسقط الاعتراض اذ يكون المراد على ذلك بالجلد الذي صُنِع في اليوم الثاني الجهة السفلى من الجلد · وبالجلد الذي وُضعت فيه الكواكب في اليوم الرابع الجهة العليا فيكون من قبيل اطلاق الكل على الجزء اعتبارًا لما يبدو للحس

وعلى الرابع بانه انما يقدَّم صدور النبات على النيرات سدًّا لسبيل الوثنية كما قال باسيليوس في خط٥ في ستة ايام الخلق لان الذين يعتقدون ان النيرات آلهة يجعلونها مبدأً اوليًّا للنبات وان كانت تساعد بحركاتها على صدوره كما يساعد عليه الحرَّاث على ما قال الذهبي الفم في خط ٦ على تك

وعلى الخامس بانه يقال للشمس والقمر النيران العظيمان باعتبار التأثير والقوة لا باعتبار الحجم كما قال الذهبي الفم لانه وان كان ثمَّ كواكب أُخرى اعظم حجمًا من القمر الا ان تأثير القمر يُشعَر به اكثر في هذه السفليات · وهو يظهر ايضًا للحس اعظم جرمًا

الفصلُ الثَّاني

هل ما يُعلَّل به صدور النيرات مناسب

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ما يعلَّل به صدورُ النيرات غير مناسب فني ار ١٠ : ٢ «لا تفزعوا من آيات السماء التي تفزع منها الامم » فذا لم تُصنَع النيراتُ لتكون لآياتٍ

٢ وايضًا ان الآية قسيمةٌ للعلة · والنيرات علةٌ لما يحدث هنا · فليست آياتٍ

٣ وايضاً ان تفصيل الاوقات والايام ابتدأ منذ اليوم الاول · فاذاً لم تُصنَع النيرات للاوقات والايام والسنين اي لتفصيلها

٤ وايضاً ليس يُفعل شيء لاجل ما هو اخسّ منه لان الغاية افضل من المغيا · والنيرات افضل من الارض · فاذاً لم تُصنَع لتنير الارض

٥ وايضاً ان القمر لا يتولّى حكم الليل متى كان هلالاً · ويحتمل ان يكون صُنِعَ هلالاً فان الناس يبدأون في حسابهم من الهلال · فاذاً لم يُصنَع القمر لحكم الليل لكن يكفي في معارضة ذلك نصُّ الكتاب

والجواب ان يقال ان خليقةً جسمانية يجوز ان تكون صُنِعَت اما لاجل فعلها او لاجل خليقةٍ أُخرى او لاجل الكون باسره او لاجل مجد الله كما مرّ في مب ٦٥ ف ٢ غير ان موسى اذ كان غرضه ان يثني الشعب عن الوثنية لم يعلل وجود النيرات الا بفائدة البشر ومن ثم قيل في تث ٤ : ١٩ « كيلا ترفع عينيك الى السماء فتنظر الشمس والقمر وجميع كواكب السماء فتغترّ فتسجد لما خلقه الربُّ الاله لخدمة جميع الشعوب وتعبده » وقد فسّر موسى هذه الخدمة في بدء سفر التكوين بثلاثة امور فان النيرات تحصل بها الفائدة للناس اولاً من جهة البصر الذي هو مرشدٌ لهم في افعالهم ومفيدٌ جدًّا في معرفة الاشياء والى هذا اشار بقوله « لتضيءَ في الجَلَد وتنير الارض » وثانياً من جهة تعاقب الازمنة الذي بهِ يرتفع المَلَل وتُحفَظ الصحة وينبت ما هو ضروري للقوت ولو كان دائمًا صيفٌ او شتاء لما كان ذلك والى هذا اشار بقوله « لتكون لاوقاتٍ وايامٍ وسنين » وثالثًا من جهة موافقة المصالح والاعمال من حيث يُستدَل بالنيرات على زمان المطر او الصحو الموافقين لمصالح مختلفة والى هذا اشار بقوله « لتكون لآياتٍ »

اذاً اجيب على الاول بان النيرات آياتٌ للتغيرات الجسمانية لا لما يتعلق بالاختيار

وعلى الثاني بانــا قد نهتدي بالعلة المحسوسة الى معرفة المعلول الخفي كما قد يكون العكس ايضاً فلا مانع من ان تكون العلة المحسوسة آيةً لكنه انما اختصها بالآيات دون العلل سدًّا لمجال الوثنية

وعلى الثالث بانه في اليوم الاول فُصِّلَ الزمان الى نهارٍ وليلٍ تفصيلاً عاماً بحسب الحركة اليومية العامة للسماء كلها والتي يجوز ان تكون ابتدأت في اليوم الاول واما تفصيل الايام والاوقات الخاص الذي بحسبه يكون يومٌ أحرّ من يومٍ وزمانٌ من زمانٍ وسنةٌ من سنةٍ فانما يحدث بحسب حركات الكواكب الخاصة التي يجوز ان تكون ابتدأت في اليوم الرابع

وعلى الرابع بان المقصود في استنارة الارض فائدة الانسان الذي هو باعتبار النفس افضل من النيرات الجسمانيــة على انه ليس يمتنع صدور خليقةٍ اشرف لاجل خليقةٍ اخس باعتبار اتجاهها الى كمال الكون لا باعتبارها في نفسها

وعلى الخامس بان القمر متى كان بدراً كاملاً يطلع مساءً ويغرب صباحاً فيكون على هذا متولياً حكم الليل ويحتمل جدًّا ان يكون القمر صُنِعَ بدراً كاملاً كما صُنِعَت الاعشاب كاملة تبزر بزراً وكذا الحيوانات والانسان لانه وان كان يُنتقل من الناقص الى الكامل بالتدريج الطبيعي الا ان الكامل مقدمٌ بالاطلاق على الناقص على ان هذا ليس مذهب اوغسطينوس فقد قال انه ليس يمتنع ان يكون الله صنع اموراً ناقصة ثم كملها بعد ذلك

الفصلُ الثالثُ

في ان نيرات السماء هل هي متنفسة

يُتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان نيرات السماء متنفسة لان الجسم الاعلى يجب ان يزدان بحلّى اشرف · وما يرجع الى زينة الاجسام السفلى متنفس وهو الاسماك والطيور وحيوانات البرّ · فاذاً كذلك النيرات الراجعة الى زينة السماء

متنفسةٌ

٢ وايضاً ان صورة الجسم الاشرف اشرف · والشمس والقمر وسائر النيرات اشرف من اجسام النبات والحيوان · فصورتها اذن اشرف · على ان اشرف صورة هي النفس التي هي مبدأ الحياة لان كل جوهر حيّ فهو افضل في رتبة الطبيعة من الجوهر الغير الحي كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٢٩ · فاذاً نيرات السماء متنفسة

٣ وايضاً ان العلة اشرف من المعلول · والشمس والقمر وسائر النيرات هي علة الحيوة كما يتضح على الخصوص من الحيوانات المتكونة عن التعفن التي تحصل لها الحيوة بقوة الشمس والكواكب · فاذاً الاجرام السماوية أَولى ان تكون حيةً ومتنفسةً

٤ وايضاً ان حركات السماء والاجرام السماوية طبيعية كما يتضح من كتاب السماء والعالم ١ م ٧ و ٨ · والحركة الطبيعية تصدر عن مبدإٍ باطن · فاذاً لما كان مبدأُ حركة الاجرام السماوية جوهراً مُدركاً يتحرك تحرُّكَ العاشق من المعشوق كما في الالهيات ١٢ م٣٦ يظهر ان المبدأ الباطن للاجرام السماوية مبدأٌ مدرِكٌ فهي اذن متنفسة

٥ وايضاً ان اوّل متحرك هي السماء · والاول في جنس المتحركات محرك لنفسه كما هو مقرَّرٌ في الطبيعيات ٨ م٣٤ لان ما بالذات متقدمٌ على ما بالغير · وليس ما يحرِّك نفسه الا المتنفسات كما هو موضح هناك · فاذاً الاجرام السماوية متنفسة

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ب٦ « لا يتوهمنَّ احدٌ ان السماوات او النيرات متنفسة فانها عارية عن النفس والحس»

والجواب ان يقال ان الفلاسفة اختلفوا في هذه المسئلة فقد روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٨ ب ٤١ ان اهل اثينا أَثَّموا انكساغورس في قوله بان الشمس

حجرٌ ماتهب لانكاره بذلك كونها الهًا او شيئًا متنفسًا وذهب الافلاطونيون الى ان الاجرام السماوية متنفسة· واختلف فيها ايضًا ائمة الايمان فوضع اوريجانوس ان الاجرام السماوية متنفسة ويظهر ان ايرونيموس صار الى ذلك في تفسيره قول الجامعة ١:٦ « يذهب الروح مطوّفًا بسيره في جميع الانحاء » وذهب باسيليوس والدمشقي الى ان الاجرام السماوية ليست متنفسة· واما اوغسطينوس فلم يجزم بشيءٍ من ذلك ولم يمل الى قول كما يتضح من شرح تك ك٢ب١٨ وقد قال ايضًا « اذا كانت الاجرام السماوية متنفسة فنفوسها من قبيل النفوس الملكية» — وتوضيحًا للحق على نحوٍ ما بين هذه المذاهب المختلفة يجب ان يُعلَم ان اتصال النفس بالجسد ليس لاجل الجسد بل لاجل النفس اذ ليس الصورة لاجل المادة بل بالعكس· وانما تُعرَف طبيعة النفس وقوتها من فعلها الذي هو على نحو ما غايتها ومن افعال النفس ما يكون جسدنا ضروريًا له وهو ما يُزاوَل بالجسد كما يتضح في افعال النفس الحساسة والغاذية فاذًا لا بد ان تكون هذه النفوس متصلة بالاجساد لاجل افعالها· ومنها ما ليس يُزاوَل بالجسد ولكن يُساعَد بالجسد عليه شيئًا ما· كما يحصل للنفس الانسانية بواسطة الجسد الخيالات التي تحتاج اليها في التعقل فاذًا لا بد ان تكون هذه النفس ايضًا متصلة بالجسد لاجل فعلها وان عرض مفارقتها له· وواضح ان نفس الجرم السماوي لا يجوز ان يكون لها افعال النفس الغاذية التي هي التغذية والإنماء والتوليد لان هذه الافعال لا تليق بالجسم الغير الفاسد بالطبع وكذا ليس يليق بالجرم السماوي افعال النفس الحساسة لابتناء جميع الحواس على اللمس الذي هو مدرك للكيفيات العنصرية وجميع آلات القوى الحسية تقتضي مناسبة معينة بحسب نوع ما من امتزاج العناصر التي تجعل الاجرام السماوية منزهة عن طبيعتها · فبقي اذًا ان النفس السماوية لا يمكن ان يليق بها شيء من افعال النفس سوى التعقل والتحريك لان الشوق

تابع للحس والعقل ومستندٌ الى كليهما على ان فعل العقل لعدم مزاولته بالجسد لا يحتاج الى الجسد الاَّ من حيث تتأدَّى اليه الخيالات بالحس وقد تقدم ان افعال النفس الحساسة لا تليق بالاجرام السماوية · فاذاً ليست النفس متصلة بالجرم السماوي لاجل الفعل العقلي فبقي ان يكون اتصالها به لاجل التحريك فقط · وليس يُقتضَى للتحريك ان تتصل به اتصال الصورة بل بمماسة القوة كاتصال المحرك بالمتحرّك · ومن ثم بعد ان اوضح ارسطو في الطبيعيات ٨م٤٢ و٤٣ ان المحرّك الاول المحرك لنفسه مركب من جزئين احدهما محرك والآخر متحرّك قرّر كيفية الاتصال بين هذين الجزئين فقال انه يحصل بمماسة كلٍّ منهما للآخر اذا كان كلاهما جسماً او بمماسة احدهما فقط للآخر دون العكس اذا كان احدهما جسماً والآخر غير جسم · ثم ان اتصال الانفس بالاجساد لم يكن عند الافلاطونيين الا بمماسة القوة كاتصال المحرّك بالمتحرّك وعلى هذا فما قاله افلاطون من ان الاجرام السماوية متنفسة ليس المراد به سوى ان جواهر روحانيةً متصلة بالاجرام السماوية اتصال المحرّكات بالمتحرّكات · اما كون الاجرام السماوية تتحرّك من جوهر مُدرِكٍ وليس من الطبيعة فقط كالاجسام الثقيلة والخفيفة فظاهر من ان الطبيعة لا تحرّك الا الى واحد ومتى حصل سكنت وهذا غير مشاهَدٍ في حركة الاجرام السماوية فبقي اذن انها تتحرّك من جوهر مُدرِكٍ وقد قال اوغسطينوس ايضاً في كتاب الثالوث ٣ب٤ ان جميع الاجسام مدبرة من الله بروح الحياة · ومن ذلك يتضح ان الاجرام السماوية ليست متنفسة كتنفس النبات والحيوان بل على سبيل الاشتراك وهذا فالخلاف بين مثبتي تنفسها ونُفاته يسيرٌ او لا خلاف بينهم في الحقيقة بل في اللفظ فقط

اذاً اجيب على الاول بان بعض الاشياء ترجع الى الزينة من جهة حركتها وبهذا الاعتبار تتفق نيرات السماء مع سائر ما يرجع الى الزينة لتحركها من جوهر حيٍّ

وعلى الثاني بانه ليس يمتنع ان يكون شيء اشرف مطلقاً وغير اشرف من وجهٍ وعلى هذا فصورة الجرم السماوي وان لم تكن اشرف من نفس الحيوان مطلقاً لكنها اشرف منها باعتبار حقيقة الصورة لانها تكمل مادتها من كل وجهٍ بحيث لا تبقى بالقوة الى صورةٍ اخرى وهذا لا تفعله النفس · واذا اعتبرت الحركة ايضاً فالاجرام السماوية تتحرك من محركاتٍ اشرف

وعلى الثالث بان الجرم السماوي لكونه محركاً متحركاً يتضمن حقيقة الآلة التي تفعل بقوة الفاعل الاصيل ولهذا يجوز ان يكون علةً للحيوة بقوة محركه الذي هو جوهرٌ حيٌّ

وعلى الرابع بان حركة الجرم السماوي طبيعية لا باعتبار المبدإِ الفاعل بل باعتبار المبدإِ المنفعل اي لان له في طبيعته اهليةً لان يتحرك من العقل بهذه الحركة

وعلى الخامس بانه يقال ان السماء تحرّك ذاتها من حيث هي مركبةٌ من المحرّك والمتحرك لا كتركّبها من الصورة والمادة بل بحسب مماسة القوة كما مرَّ في جرم الفصل وبهذا الاعتبار يجوز ان يقال ايضاً ان محرّكها باطنٌ بحيث يجوز على ذلك ايضاً ان يقال لحركتها طبيعية من جهة المبدإِ الفاعل كما يقال ان الحركة الارادية طبيعية للحيوان من حيث هو حيوان كما في الطبيعيات ٨ م ٢٨

البحثُ الحادي والسّبعونَ

في فعل اليوم الخامس

ثم يجب النظر في فعل اليوم الخامس فيقال: يظهر ان ما يُذكَر من صفة هذا الفعل غير مناسبٍ اذ انما تُصدِرُ المياه ما تكفي قوتها لاصدارهِ · وقوة الماء ليست كافيةً

لاصدار جميع الاسماك والطيور فاننا نشاهد كثيراً منها يتولد من الزرع · فاذاً قوله « لتُصدِرِ المياه زحّافاً ذا نفسٍ حية وطايراً يطير فوق الارض» غير مناسبٍ

٢ وايضاً ان الاسماك والطيور ليست صادرةً عن الماء فقط بل يظهر ان الارض غالبةٌ في تركيبها على الماء لان اجسامها تتحرك طبعاً الى الارض ولهذا تسكن ايضاً الى الارض · فاذاً ليس ما يقال من ان الاسماك والطيور صادرةٌ عن المياه مناسباً

٣ وايضاً كما ان الاسماك تتحرك في المياه كذلك الطيور في الهواء · فاذا كانت الاسماك تصدر عن المياه لم يجب ان تصدر الطيور عنها ايضاً بل عن الهواء

٤ وايضاً ليست جميع الاسماك تزحف في المياه فان لبعضها ارجلاً تسلك بها على الارض كالعجول البحرية · فاذاً التعبير عن صدور الاسماك بقوله « لتُصدِرِ المياه زَحّافاً ذا نفسٍ حية » قاصرٌ

٥ وايضاً ان حيوانات البر هي اكمل من الطيور والاسماك كما يتضح من ان اعضاءها اظهر وتوليدها اكمل لانها تولّد حيواناتٍ والاسماك والطيور تولّد بيضاً · والاكمل متقدمٌ في رتبة الطبيعة · فاذاً لم يجب ان تُصنَع الاسماك والطيور في اليوم الخامس قبل حيوانات البرّ

لكن يكفي في معارضة ذلك نصُّ الكتاب

والجواب ان يقال ان ترتيب فعل الزينة بازاء ترتيب فعل التمييز كما مرَّ في المبحث الآنف ف ١ فكما ان اليوم الاوسط بين ايام التمييز الثلاثة وهو اليوم الثاني جُعِلَ لتمييز الجسم الاوسط الذي هو الماء كذلك اليوم الاوسط بين ايام فعل الزينة وهو اليوم الخامس جُعِلَ لزينة الجسم الاوسط باصدار الطيور والاسماك · ولهذا كما ان موسى ذكر في اليوم الرابع النيرات والنور دلالةً على ان اليوم الرابع بازاء اليوم الاول الذي كان ذكر فيه خلق النور كذلك أتى في هذا اليوم

الخامس على ذكر المياه وجلَد السماء دلالةً على ان اليوم الخامس بازاء اليوم الثاني.
لكن يجب ان يُعلم انه كما ان بين اوغسطينوس وغيره خلافًا في صدور النبات كذلك بينهم خلافٌ في صدور الاسماك والطيور فمذهب غيره ان الاسماك والطيور أُصدرَت في اليوم الخامس بالفعل ومذهبه ان طبيعة المياه أً صدرت في اليوم الخامس الاسماك والطيور بالقوة

اذًا اجيب على الاول بان ابن سينا وضع ان جميع الحيوانات يمكن تولُّدها طبعًا من امتزاج العناصر على نحوٍ ما دون زرعٍ لكن يظهر ان هذا محالٌ لان الطبيعة تُصدِر مفاعيلها بوسائط معيَّنة فما يتولد طبعًا عن زرعٍ يمتنع تولُّده طبعًا دون زرع ولهذا يجب ان يقال ان المبدأ الفاعل في التولُّد الطبيعي للحيوانات المتولدة من الزرع هو القوة المصوِّرة الكائنة في الزرع التي يقوم مقامها في الحيوانات المتولدة من التعفُّن قوة الجرم السماوي والمبدأ المادي في كلا توليدي الحيوانات هو عنصرٌ ما او ذو عنصرٍ ما. والمبدأ الفاعل للاشياء في نشأتها الأُولى كان كلمة الله التي كوَّنت الحيوانات من مادة العنصر اما بالفعل عند غير اوغسطينوس او بالقوة عنده ليس لان للماء او الارض عند انفسهما قوةً على اصدار جميع الحيوانات كما زعم ابن سينا بل لان امكان تكوُّن الحيوانات من المادة العنصرية بقوة الزرع او الكواكب انما هو من القوة المفاضة اولاً على العناصر

وعلى الثاني بانه يجوز اعتبار اجسام الطيور والاسماك على ضربين اولاً في انفسها وبهذا الاعتبار لا بد ان يكون العنصر الارضي غالبًا فيها لان اعتدال المزاج في جسم الحيوان يقتضي فيه بالضرورة زيادة كمية العنصر الاقل فعلاً وهو الارض وثانيًا من حيث ان من شأنها ان تتحرك بهذه الحركات ومن هذه الحيثية يكون لها نَسَبٌ ما الى الاجسام التي تتحرك هي فيها وبهذا الاعتبار يُذكَر تولُّدها هنا

وعلى الثالث بان الهواء لكونه غيرَ مُدرَكٍ بالحس لم يُذكَر على حدةٍ بل مع غيره

وبعضه ذُكِرَ مع الماء بالنظر الى القسم الاسفل الذي يتكاثف بابخرة الماء وبعضه ذُكِرَ مع السماء بالنظر الى القسم الأعلى · والطيور انما تتحرك في القسم الاسفل من الهواء ومن ثمّ يقال انها تطير تحت جَلَد السماء ولو كان المراد بالجَلَد الهواء الذي هو مقر السحاب ولهذا أُسنِدَ صدور الطيور الى الماء

وعلى الرابع بان الطبيعة تقطع من طرفٍ الى آخر باوساطٍ ومن ثم كان بين الحيوانات السمائية والمائية حيواناتٌ متوسطة مشاركة لكليهما وتُعَدُّ مع ما هي اكثر مشاركةً له باعتبار ما تشاركه فيه لا باعتبار ما تشارك فيه الطرف الآخر · ومع هذا فلكي تكون جميع هذه الاشياء المنفردة بشيء خاصٍ مندرجة تحت الاسماك عقَّبَ قوله «لتصدر المياه زحّافًا ذا نفس حية» بقوله خلق الله الحيتانَ العظام الآية

وعلى الخامس بان صدور هذه الحيوانات مترتبٌ بحسب ترتيب الاجسام المزدانة بها لا بحسب رتبتها الخاصة ومع ذلك فان التوليد يُنتقَل فيه من الاقل كمالاً الى الاكمل

المبحثُ الثاني والسبعونَ

في فعل اليوم السادس

ثم يُبحث في فعل اليوم السادس فيقال: يظهر ان ما يُذكَر من صفة هذا الفعل غير لائقٍ لانه كما ان الطيور والاسماك ذات نفسٍ حية كذلك حيوانات البرّ ايضاً · وحيوانات البرّ ليست نفساً حيةً · فقوله «لتُصدِر الارض نفساً حيةً» غير مناسبٍ بل كان يجب ان يقال «لتُصدِر الارضُ ذوات اربع ذات نفسٍ حية»

٢ وايضاً لا يجوز جعل الجنس قسيماً للنوع · والبهائم والوحوش مندرجة تحت

ذوات الاربع · فلا يليق عدُّ ذوات الاربع معها

٣ وايضاً كما ان سائر الحيوانات هي في جنس مخصوص ونوع مخصوص كذلك الانسان ايضاً · وليس في تكوين الانسان ذكرٌ لجنسه او نوعه · فلم يكن واجباً في صدور الحيوانات الأُخر ذكرُ الجنس او النوع بقوله في جنسه او نوعه

٤ وايضاً ان حيوانات البرّ اشبه بالانسان الذي يذكر ان الله باركه من الطيور والاسماك ولانه ذُكِرَ ان الله بارك الطيور والاسماك كان يجب بالأَولى ان يُذكَر ذلك في الحيوانات الأُخر

٥ وايضاً ان بعض الحيوانات تتكوّن من التعفن الذي هو ضربٌ من الفساد · والفساد غير لائق بتكوين الاشياء الأَوَّل · فاذاً لم يكن واجباً صدور هذه الحيوانات في تكوين الاشياء الأَوَّل

٦ وايضاً ان بعض الحيوانات هامّةٌ ومؤذيةٌ للانسان · ولم يكن واجباً ان يكون شيءٌ مؤذياً للانسان قبل الخطيئة · فاذاً اما لم يكن واجباً اصلاً ان يصنع الله صانعُ الخيرات هذه الحيوانات او لم يكن واجباً ان يصنعها قبل الخطيئة

لكن يكفي في معارضة ذلك نصُّ الكتاب

والجواب ان يقال كما ان اليوم الخامس يزدان فيه الجسم الاوسط وهو بازاء اليوم الثاني كذلك اليوم السادس يزدان فيه الجسم الاخير اي الارض بصدور حيوانات البرّ وهو محاذٍ لليوم الثالث ومن ثم ورد ذكر الارض في كلا هذين اليومين · وهنا ايضاً صدور حيوانات البرّ هو بالقوة عند اوغسطينوس وبالفعل عند القديسين الآخرين

اذاً اجيب على الاول بان ما في الأَحياء المختلفة من اختلاف درجة الحيوة يمكن تحصيله من كيفية تعبير الكتاب المقدس كما قال باسيليوس في خط ٨ في ستة ايام الخلق فان للنبات حيوةً ناقصةً جداً وخفية ولذلك لم يرد في صدوره

ذُكِرَ للحيوة بل انما ذُكِرَ التولد فقط اذ انما يوجد فيه فعل الحيوة بحسب التولد فقط لان القوة الغاذية والنامية خادمتان للمولّدة كما سيأتي في مب ٨٨ ف ٢ ·
والحيوانات البرية هي في الجملة اكمل من الطيور والاسماك ليس لخلو الاسماك من الذاكرة كما قال باسيليوس في الموضع المتقدم ذكره وابطله اوغسطينوس في شرح تك ك٣ ب ٨ بل لظهور الاعضاء وكمال التوليد والاّ فان بعض الحيوانات الناقصة ايضاً اعظم حكمةً من سواها كالنحل والنمل ولهذا لم يسمِّ الكتاب المقدس الاسماك نفساً حيةً بل زحّافاً ذا نفس حية بخلاف الحيوانات البرية فانه سماها نفساً حيةً لكمال الحيوة فيها لاعتباره الاسماك انها اجسام مشتركة في النفس والحيوانات البرية لكمال الحيوة فيها بمنزلة انفس متصرفة في الاجسام على ان الدرجة الكُملى من الحيوة انما هي في الانسان ولهذا لم يقل الكتاب ان حيوة الانسان صدرت عن الارض او الماء كالحيوانات الأُخر بل عن الله

وعلى الثاني بان المراد بالبهائم او الأنعام الحيوانات الداجنة التي تخدم الانسان على اي نحوٍ كان وبالوحوش السباع اي الحيوانات الضارية كالدب والاسد وبالزحّافات الحيوانات التي اما ليس لها ارجلٌ تستقلُّ بها عن الارض كالحيات او ذا ارجل قصارٌ تستقلُّ بها قليلاً كالضبِّ والنمل الا انه لما كان يوجد بعض حيوانات لا تدخل تحت شيء مما ذُكِرَ كالظبي والأُزويَّة زاد على ذلك ذوات الاربع لتتناولها ايضاً او يقال انه ذكر اولاً ذوات الاربع كجنس ثم ذكر الباقي كانواعٍ لها فان من الزحافات ما هو ذو اربع كالضب والنمل

وعلى الثالث بانه انما ذكر الجنس والنوع في الحيوانات الأُخر والنبات دلالةً على تولد المثل من المثل ولم يكن ذكر ذلك في الانسان ضرورياً لان ما قُدِّمَ في الحيوانات الأُخر يمكن صدقه على الانسان ايضاً — او لان الحيوانات والنباتات تصدر بحسب جنسها ونوعها لكونها بعيدة جدّاً عن الشبه الالهي واما الانسان

فيقال انه مفطورٌ على صورة الله ومثاله

وعلى الرابع بان بركة الله تؤتي القوة على التكثر بالتولد ولهذا فماذُكِرَ في الطيور والاسماك المذكورة اولاً لم يكن حاجةٌ الى تكراره في الحيوانات البرّية بل هو مقدرٌ فيها واما الانسان فانما تكرر فيه ذكر البركة لاستدعاء التكثر فيه على وجهٍ خاص لاجل تتمة عدد المنتخبين ودفعاً لشبهة الخطيئة في فعل توليد البنين · واما النبات فليس فيه عاطفةٌ الى تكثير النسل وهو يولَّد دون شعورٍ فمن ثمَّ لم يكن جديراً بكلمات البركة

وعلى الخامس بانه لما كان كونُ واحدٍ فساداً لآخر لم يكن تكوُّن الاشرف من فساد الأخس منافياً لتكوين الاشياء الاوَّل فجاز ان تتكوَّن حينئذٍ الحيوانات التي تتكون من فساد الجماد او النبات ولم يجز صدور الحيوانات التي تتكون من فساد الحيوان الا بالقوة فقط

وعلى السادس بان اوغسطينوس قال في شرح تك رداً على المانوية ك ١ ب ١٦ « اذا دخلَ غيرُ خبيرٍ معمل صانعٍ رأى هناك ادواتٍ كثيرة يجهل اسبابها واذا كان متوغلاً في الجهل ظنَّها لا فائدة فيها فان سقط عن غفلةٍ منه في الموقِد او جُرِحَ بآلةٍ حادَّةٍ حسب اموراً كثيرة هناك مُؤذِية ولكن الصانع لعلمه استعمالها يضحك من جهلهِ · كذلك يوجد في هذا العالم بعضٌ يشتكون اموراً كثيرة لا يرون اسبابها فان اموراً كثيرة وان لم يكن لنا بها حاجةٌ في منزلنا الا ان فيها فائدةً لكمال الكون » والانسان لو لم يخطأْ لكان مُحسناً استعمال ما في العالم فلم تكن الحيوانات الهامَّة مُؤذيةً له



المبحث الثالث والسبعون

في ما يتعلق باليوم السابع — وفيه ثلاثة فصول

ثم ينبغي النظر في ما يتعلق باليوم السابع والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ في تكميل الاعمال — ٢ في استراحة الله — ٣ في تبريك هذا اليوم وتقديسه

الفصل الاول

في ان تكميل الاعمال الالهية هل يجب تخصيصه باليوم السابع

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان تكميل الاعمال الالهية ليس يجب تخصيصه باليوم السابع لان كل ما يُفعَل في هذا الدهر يرجع الى الاعمال الالهية. وكمال الدهر سيكون في نهاية العالم كما في متى ١٣ وايضاً فزمان تجسد المسيح هو زمان تتمةٍ ما ومن ثمَّ قيل في غلا ٤ « ملء الزمان » وقال المسيح عند موته « كَمَلَ » كما في يو ١٩ : ٣٠. فاذاً ليس تكميل الاعمال الالهية لائقاً باليوم السابع

٢ وايضاً كل من يُكمِل عمله فانه يفعل شيئاً وليس يذكَر ان الله فعل شيئاً في اليوم السابع بل انه استراح من كل عملٍ. فاذاً ليس تكميل الاعمال لائقاً باليوم السابع

٣ وايضاً ليس يقال تامٌّ لما يزاد عليه امورٌ كثيرة الا اذا لم يكن الى تلك الامور المزيدة حاجةٌ لانه يقال كاملٌ لما ليس يخلو عن شيءٍ مما من شأنه ان يكون له. وبعد اليوم السابع حدثت اشياء كثيرة وحدَثَ صدور اشخاص كثيرة بل كثيراً ما يُشاهَد ايضاً حدوث انواعٍ جديدة وخصوصاً في الحيوانات المتولدة عن التعفُّن وفي كل يومٍ يخلق الله نفوساً جديدة. وايضاً فقد كان فعل التجسد جديداً واليهِ أُشير بقوله في ار ٣١ : ٢١ « سيصنع الربُّ امراً جديداً على الارض » والافعال العجيبة ايضاً جديدة كقوله في سي ٣٦: ٦ « جدِّد الآيات وبدِّل العجائب» وايضاً

فسيتجدد كل شيء في تمجيد القديسين كقوله في رؤ ٢١ : ٥ « وقال الجالس على العرش ها اني اجعل كل شيء جديداً » . فاذاً ليس يجب تخصيص إكمال الاعمال الالهية باليوم السابع

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢ : ٢ « أَكمَلَ اللهُ في اليوم السابع عمله الذي عَمِلَ »

والجواب ان يقال ان لكل شيء كمالين كمالاً أول وكمالاً ثانياً فالكمال الاول ما به يكون الشيء كاملاً في جوهره وهذا الكمال هو صورة الكل الحاصلة عن تمام الاجزاء والكمال الثاني هو الغاية وهي اما الفعلُ كما ان غاية ذي القيثار الضرب على القيثار او شيء يتوصَّل اليه بالفعل كما ان غاية البنَّاء هي البيت الذي يصنعه بالبناء . والكمال الاول هو علة الكمال الثاني لان الصورة هي مبدأُ الفعل . والكمال الاقصى الذي هو غاية الكون باسره هو سعادة القديسين الكاملة التي ستكون في نهاية الدهر الاخيرة على ان الكمال الاول القائم بتمام الكون حصل في تكوين الكائنات الأَوَّل وهذا ما يُخَصُّ باليوم السابع

اذاً اجيب على الاول بان الكمال الأَوَّل علة للثاني كما تقدم قريباً ولا بدَّ لادراك السعادة من امرين الطبيعة والنعمة فاذاً سيكون كمال السعادة في نهاية العالم كما تقدم وكمال الدهر قد تقدم في علتهِ اما من جهة الطبيعة ففي تكوين الكائنات الأَول واما من جهة النعمة ففي تجسد المسيح لان « النعمة والحق حصلا بيسوع المسيح » كما في يو ١ : ١٧ فعلى هذا قد حصل في اليوم السابع كمال الطبيعة وفي تجسد المسيح كمال النعمة وسيحصل في انتهاء العالم كمال المجد

وعلى الثاني بان الله قد فعل في اليوم السابع شيئاً ما لا بابداعه خليقةً جديدة بل بتدبيره الخليقة وتحريكه اياها الى فعلها مما يرجع على نحوٍ ما الى نوعٍ ما من ابتداء الكمال الثاني ولهذا خُصَّ كمال الاعمال باليوم السابع على ما في ترجمتنا . واما على ما في ترجمةٍ أُخرى فيُخَص باليوم السادس وكلا التخصيصين جائزٌ لان

الكمال الذي باعتبار تمام اجزاء الكون يليق باليوم السادس والكمال الذي باعتبار فعل الاجزاء يليق باليوم السابع — او يقال ما دام شيء في الحركة المتصلة قادراً ان يتحرك ايضاً فليس يقال للحركة كاملة قبل السكون اذ بالسكون يُستدلّ على اكتمال الحركة · وقد كان في قدرة الله ان يصنع مخلوقات كثيرة من دون التي صنعها في الايام الستة · فاذاً لكونه كفَّ عن ابداع مخلوقات جديدة في اليوم السابع يقال انه اتمَّ عمله

وعلى الثالث بان الله لم يصنع بعد ذلك شيئاً جديداً الا وقد سبق له وجودٌ ما في اعمال الايام الستة · فمن الاشياء ما سبق وجوده في مادته كما كوَّن الله المرأة من ضلع آدم ومنها ما سبق وجوده لا في مادته فقط بل في علته ايضاً كما سبق وجود الاشخاص المتولدة الآن في الاشخاص الأُولى لانواعها وايضاً فاذا ظهر شيء من الانواع الجديدة فقد سبق وجوده في بعض القُوَى الفاعلة كما تصدر ايضاً الحيوانات المتولدة بالتعفُّن عن قوى الكواكب والعناصر التي أُلقيت فيها من البدء وان كان الصادر من هذه الحيوانات انواعاً جديدة وقد يصدر ايضاً بعض الحيوانات الجديدة النوع عن اختلاط حيوانات مختلفة بالنوع كما يتولد البغل من الحمار والفرس وهذه ايضاً قد سبق وجودها في علتها في اعمال الايام الستة · ومنها ما سبق وجوده في شبهه كالنفوس التي تُخلَق الآن ومن هذا القبيل ايضاً فعل التجسد لان « ابن الله صار في شبه البشر » كما في فيل ٢ : ٧ · وايضاً فالمجد الروحاني سبق وجوده التشبيهي في الملائكة والمجد الجسماني في السماء وخصوصاً سماء علّيين ومن ثم قيل في جا ١ : ١٠ « ليس تحت الشمس شيء جديدٌ · · بل قد كان في الدهور التي سلفت قبلنا »

الفصلُ الثاني

في ان الله هل استرح في اليوم السابع من جميع اعمالهِ

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله لم يسترح في اليوم السابع من جميع اعمالهِ ففي يو ٥ : ١٧ «ابي حتى الآن يعمل وانا ايضاً اعمل» فاذاً لم يسترح في اليوم السابع من كل عملٍ

٢ وايضاً ان الراحة مقابلة للحركة او التعب الذي ينشأ احياناً عن الحركة٠ والله اصدر اعماله دون حركةٍ او تعبٍ٠ فاذاً ليس ينبغي القول بانه استراح في اليوم السابع من عملهِ

٣ وايضاً ان قيل ان معنى كون الله استراح في اليوم السابع انه اراح الإنسان اي جعله مستريحاً يردُّه ان الراحة ضد الفعل ٠ وما يقال من ان الله خَلَق او صنع هذا او ذاك ليس معناه ان الله جعل الانسان يخلق او يصنع٠ فاذاً ليس يصح تفسير استراحة الله باراحته الانسان

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢:٢ «استراح الله في اليوم السابع من جميع عملهِ الذي عَمِلَهُ»

والجواب ان الراحة مقابلةٌ حقيقةً للحركة ولزوماً للتعب الناشيء عن الحركة على ان الحركة وان كانت في الحقيقة خاصةً بالاجسام لكنها تُطلَق ايضاً بوجه الاستعارة على الروحانيات باعتبارين اولاً باعتبار ان كل فعلٍ يقال له حركة وبهذا المعنى يقال ان الخيرية الالهية تتحرك على نحوٍ ما وتصدر الى الاشياء من حيث تشركها في نفسها كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٢ وثانياً باعتبار ان الشهوة المتجهة الى الغير يقال لها حركة ٠ ومن ثمَّ كانت الراحة ايضاً تطلق على امرين احدهما الانكفاف عن الاعمال والآخر قضاء الشهوة وبكلا المعنيين يقال ان الله استراح في اليوم السابع اما بالمعنى الاول فلأنه في اليوم

السابع كفَّ عن ابداع مخلوقاتٍ جديدة اذ لم يصنع بعد ذلك شيئاً لم يكن له وجود سابقٌ على نحوٍ ما في الاعمال الأُولى كما مرَّ في مب ٦٩ ف ٢ وفي الفصل الآنف واما بالمعنى الثاني فمن حيث انه لم يكن به حاجةٌ الى الاشياء المُبدَعة بل هو سعيدٌ بذاته مغتبطٌ بنفسه فاذاً ليس يقال انه بعد ان ابدع جميع الاشياء استراح في اعماله كانه محتاجٌ اليها في سعادته بل يقال استراح من اعماله في نفسه لانه كافٍ لنفسه ومالىءٌ لشهوته · على انه وان كان قد استراح في نفسه منذ الازل فاستراحته في نفسه بعد ابداعه المخلوقات انما كانت في اليوم السابع وهذا معنى استراحته من الاعمال كما قال اوغسطينوس في شرح تك لـ ٤ ب ١٥

اذاً اجيب على الاول بان الله انما يعمل الى الآن بحفظ الخليقة المبدَعة وتدبيرها لا بابداع خليقةٍ جديدة

وعلى الثاني بان الراحة ليست مقابلة هنا للتعب او الحركة بل لاصدار اشياء جديدة ولشهوة الاتجاه الى الغير كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بانه كما ان الله يستريح في ذاته فقط وهو سعيد بتمتعه بنفسه كذلك نحن نصير سعداء بالتمتع به تعالى وحده وبهذا الاعتبار يريحنا ايضاً في نفسه من اعماله واعمالنا · فاذاً يجوز تفسير ما يقال من استراحة الله باراحتنا غير ان هذا لا يجب اعتباره التفسير الوحيد لذلك بل التفسير الآخر آصل وأسبق

الفصلُ الثالثُ

في ان اليوم السابع هل يجب ان يكون مباركاً ومقدساً

يُتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان اليوم السابع ليس يجب ان يكون مباركاً ومقدساً لان زماناً ما انما يوصف عادةً بالبركة والتقديس لحدوث خيرٍ ما او دفع شرٍّ ما فيه · والله عَمِلَ ام كفَّ عن العمل ليس يحصل له زيادة شيءٍ او خسران شيءٍ · فاذاً ليس يجب ان يكون اليوم السابع مباركاً ومقدساً بركةً وتقديساً خصوصيين

٢ وايضاً ان اسم Benedictio في اللاتينية اي البركة مأخوذ من Bonitate اي الخيرية والخير من شأنه ان يكون مفيضاً لنفسه ومشركاً في ذاته كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . فاذاً الايام التي اصدر الله فيها المخلوقات كانت أحقّ بالبركة من اليوم الذي فرغ فيه من اصدارها

٣ وايضاً قد ذُكِرَ في كل خليقة شيء من البركة لقوله في كل عمل «رأى الله ذلك انه حسنٌ» فلم يكن واجباً بعد اصدار جميع الاشياء ان يُبارَك اليوم السابع

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢ : ٣ «بارك الله اليوم السابع وقدّسه لانه فيه فرغ من جميع عمله»

والجواب ان يقال ان راحة الله في اليوم السابع تطلق على معنيين كما مرّ في الفصل الآنف احدهما انه كفّ عن ابداع مخلوقات جديدة ولكنه لم يزل حافظاً ومدبراً للخليقة المُبدَعة والثاني انه بعد اعماله استراح في نفسه فعلى الاول تكون البركة ملائمة لليوم السابع لان مرجعها الى التكثُّر كما مرّ في مب ٧٢ ف ٤ ومن ثمّ قال الله للمخلوقات التي باركها «انمي واكثري» وتكثر الاشياء يحصل بتدبير الخليقة الذي بحسبه يتولد المثل من المثل . وعلى الثاني يكون التقديس ملائماً لليوم السابع لان تقديس شيء يُعتبر قائماً بالاخص في استراحته في الله ومن ثمّ يقال للاشياء المخصَّصة بالله مقدسة

اذاً اجيب على الاول بان اليوم السابع ليس يُقدَّس لامكان ان يربح الله او يخسر شيئاً بل لان الخليقة تربح شيئاً بالتكثر وبالاستراحة في الله

وعلى الثاني بانه في الايام الستة الأُولى صدَرت الاشياء في عللها الأُولى واما بعد ذلك فهي تُتكثر وتُحفَظ من تلك العلل الأُولى وهذا ايضاً يرجع الى الخيرية الالهية التي اعظم ما به يتضح كمالها انه فيها وحدها يستريح تعالى ونقدر ان نستريح نحن بتمتعنا بها

وعلى الثالث بان الحسن الذي يُذكَر في كلٍّ من الايام يختص بتكوين الطبيعة الاول واما بركة اليوم السابع فمختصةٌ بانتشار الطبيعة

المبحثُ الرابعُ والسبّعونَ

في الايام السبعة كلها بالاجمال — وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في الايام السبعة كلها بالاجمال والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ا في كفاية هذه الايام — ٢ هل هي يومٌ واحدٌ او اكثر — ٣ في بعض طرقٍ من الكلام يستعملها الكتاب المقدس في إخباره عن اعمال الايام الستة

الفصلُ الاوّلُ

هل ما يذكر من عدد هذه الايام كافٍ

يُتخطَّى الى الاوّل بان يقال: يظهر ان ما يُذكَر من عدد هذه الايام ليس كافياً اذ ليس بين فعل الخلق وفعلي التمييز والزينة تمايزٌ اقلُّ من الذي بين هذين الفعلين في انفسهما · وقد جُعِلَ لكلٍّ منهما ايامٌ مخصوصة · فاذًا يجب جعل ايامٍ أُخرى للخلق ايضاً

٢ وايضاً ان الهواء والنار عنصران اشرف من الارض والماء · وقد جُعِلَ لتمييز الماء يومٌ ولتمييز الارض يومٌ آخر · فاذًا يجب ان يُجعَل يومان آخران لتمييز النار والهواء

٣ وايضاً ليس الطير والسمك اقل تباعدًا بينهما من تباعد الطير والحيوانات البرّية · وبين الانسان ايضاً وسائر الحيوانات تباعدٌ اكثر من التباعد الذي بين سائر الحيوانات في انفسها · وقد جُعِلَ لصدور سمك البحر يومٌ ولصدور حيوان

البرّ يوم آخر · فاذًا يجب ان يُجعَل ايضاً يومان آخران لصدور طير السماء وصدور الانسان

٤ لكن يعارض ذلك ان بعض الايام موضوعٌ دون حاجةٍ اليه فان نسبة النور الى النيرات كنسبة العرض الى المحل · والمحل وعرضه الخاص يُصدَران معاً · فاذًا لم يكن واجباً اصدار النور والنيرات في يومين متغايرين

٥ وايضاً ان هذه الايام تجعَل لأول تكوين العام · واليوم السابع لم يتكون فيه شيء اصلاً · فاذًا لم يكن واجباً عدُّهُ مع الايام الأُخر

والجواب ان يقال ان وجه تفصيل هذه الايام يمكن اتضاحه مما تقدم في مب ٧٠ و٧١ و ٧٢ فقد وجب اولاً تمييز اقسام العالم ثم تزيين كلٍّ منها بجعله آهلاً على نحوٍ ما بسكانه فعلى مذهب غير اوغسطينوس من الآباء القديسين يُجعَل للخليقة الجسمانية ثلاثة اجزاء أوَّل ويعبَّر عنه باسم السماء واوسط ويعبَّر عنه باسم الماء وأسفل ويُعبَّر عنه باسم الارض ومن هنا ايضاً جعل الفيثاغوريون الكمال في ثلاثةٍ المبدإ والوسط والمُنتهى على ما في كتاب السماء ١ م ٢ فالجزء الاول يتميز في اليوم الاول ويزدان في اليوم الرابع والجزء الاوسط يتميز في اليوم الثاني ويزدان في اليوم الخامس والجزء الأسفل يتميز في اليوم الثالث ويزدان في اليوم السادس واما اوغسطينوس فقد وافقهم في الايام الثلاثة الأخيرة وخالفهم في الثلاثة الاولى فمذهبه انه في اليوم الاول فُطِرَت الخليقة الروحانية وفي اليومين التاليين فُطِرَت الخليقة الجسمانية فأُبدِعَت الاجرام العلوية في اليوم الثاني والاجرام السفلية في اليوم الثالث وهكذا يكون كمال الاعمال الالهية محاذياً لكمال العدد السداسي الحاصل عن اجزائه المتصلة نوعاً من الاتصال وهي الواحد والاثنان والثلاثة فانه يُجعَل يومٌ لتكوين الخليقة الروحانية ويومان لتكوين الخليقة الجسمانية وثلاثة ايام للزينة

اذًا اجيب على الاول بان فعل الخلق عند اوغسطينوس يرجع الى اصدار الهيولى والطبيعة الروحانية العاريتين عن الصورة وكلتاهما خارجتان عن الزمان كما قال في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ ولهذا ذُكِرَ خلقهما قبل جميع الايام. واما على مذهب سائر الآباء القديسين فيجوز ان يُعتبر فعل التمييز والزينة بحسب تغيير في الخليقة واقعٍ في الزمان واما فعل الخلق فانما هو فعلٌ الهي مُصدِرٌ لجوهر الاشياء في الآن وعلى هذا يجوز ان يقال لكل فعلٍ من افعال التمييز والزينة انه حدث في احد الايام واما الخلق فيقال انه حدث في البدء المراد به شيءٌ غير متجزىء

وعلى الثاني بانه لما كان الهواء والنار غير متميزين عند العامة لم يذكرهما موسى صريحًا بين اجزاء العالم بل هما داخلان تحت الجزء الاوسط وهو الماء خصوصًا باعتبار القسم الاسفل من الهواء واما باعتبار القسم الأعلى فهما داخلان تحت السماء كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك٢ب١٣

وعلى الثالث بان صدور الحيوانات مذكورٌ بحسب نسبتها الى زينة اجزاء العالم. ولهذا كان التغاير او الاتحاد بين ايام صدورها بحسب ما بينها من الاتفاق او الاختلاف في تزيين جزء من اجزاء العالم

وعلى الرابع بان اليوم الاول صُنِعَت فيه طبيعة النور في محلٍّ ما واما اليوم الرابع فيقال انه صُنِعَت فيه النيرات ليس لان جوهرها صدر فيه من جديدٍ بل لانها لبست فيه صورةً لم تكن لها من قبل كما مرَّ في مب ٧٠ ف ١

وعلى الخامس بان اليوم السابع على قول اوغسطينوس يُخَصُّ بشيء بعد جميع الاشياء التي خُصَّت بها الايام الستة وهو ان الله استراح في نفسه من اعمالهِ ولهذا وجب ذكر اليوم السابع بعد الايام الستة. واما على قول الآخرين فيجوز ان يقال ان العالم حصل له في اليوم السابع حالٌ جديدة وهي ان لا يزاد عليه شيءٌ من

جديد ولهذا يُذكَر اليوم السابع بعد الايام الستة مخصوصاً بالانكفاف عن العمل

الفصلُ الثّاني

في ان جميع هذه الايام هل هي يومٌ واحدٌ

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان جميع هذه الايام يومٌ واحدٌ ففي تك ٢ : ٤ و ٥ « هذه مبادىء السماء والارض اذ خُلِقت في اليوم الذي فيه صنع الرب السماء والارض· وكلَّ شجر الحقل قبل ان يظهر في الارض » فاذاً في يومٍ واحدٍ صنع الربُّ السماء والارض وكل شجر الحقل· ولكنه صنع السماء والارض في اليوم الاول بل قبل جميع الايام وصنع شجر الحقل في اليوم الثالث · فاليوم الاول واليوم الثالث يومٌ واحدٌ وكذلك سائر الايام

٢ وايضاً في سي ١٨ : ١ « الحي الدائم خلق جميع الاشياء معاً » فلو كانت ايام هذه الاعمال متعددة لما صحَّ ذلك لان الايام المتعددة لا توجد معاً · فاذاً ليست ايام هذه الاعمال اياماً متعددة بل يوماً واحداً فقط

٣ وايضاً ان الله كفَّ في اليوم السابع عن ابداع اعمالٍ جديدة فلو كان اليوم السابع مغايراً للايام الأُخر لم يكن من مصنوعاته وهذا محالٌ

٤ وايضاً ان العمل الذي يخصَّص بيومٍ قد اكمله الله باسره في الآن فانه في كل عملٍ يقال « قال فكان » فلو ابقى الله العمل التالي الى يوم آخر للزم انه لم يعمل شيئاً في القسم الباقي من ذلك اليوم فلم يكن به فائدة · فاذاً ليس يوم العمل اللاحق مغايراً ليوم العمل السابق

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ وكان مساءٌ وكان صباحٌ يومٌ ثانٍ ويومٌ ثالثٌ وهكذا في سائر الايام · وحيث يكون واحدٌ فقط لا يجوز ان يقال ثانٍ وثالث · فاذاً لم يكن يومٌ واحدٌ فقط

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة قد خالف فيها اوغسطينوس سائر الشرّاح

فقد قال في شرح تك لـ ٤ ب ٢٢ وفي مدينة الله لـ ١١ ب ٩ ان جملة ما يقال له سبعة ايام يومٌ واحدٌ متمثلٌ بالاشياء على سبعة انحاء وذهب الشراح الآخرون الى ان هذه الايام سبعة ايامٍ متغايرة وليس يوماً واحداً فقط · وهذان المذهبان ان كان مدارهما على تفسير كلام التكوين فبينهما بونٌ عظيم لان المراد باليوم عند اوغسطينوس معرفة العقل الملكي فيكون المراد باليوم الاول معرفة العمل الالهي الاول و باليوم الثاني معرفة العمل الثاني وهكذا و بهذا المعنى يقال ان كل عملٍ كُوّن من الله في يومٍ لان الله لم يُصدر الى الوجود الطبيعي شيئاً لم يرسمه في العقل الملكي الذي يقوى على ادراك امورٍ كثيرةٍ معاً وخصوصاً في الكلمة التي فيها تستكمل وتنتهي كل معرفةٍ ملكية · وعلى هذا يكون تمايز الايام بحسب رتبة المدارك الطبيعية لا بحسب تعاقب الإدراك او تعاقب صدور الاشياء · والمعرفة الملكية يصح اطلاق اليوم عليها حقيقةً لوجود النور الذي هو علة اليوم حقيقةً في الروحانيات على ما قال اوغسطينوس في شرح تك لـ ٤ ب ٢٨ · واما عند سائر الشرّاح فالمراد بهذه الايام تعاقب الايام الزمانية وتعاقب صدور الاشياء — واما ان كان مدارهما على كيفية صدور الاشياء فليس بينهما بونٌ عظيمٌ وذلك لامرين يخالف اوغسطينوس في تفسيرهما سائر الشرّاح كما يتضح مما اسلفناه في مب ٦٧ ف ١ ومب ٦٩ ف ١ اما اولاً فلأن مذهب اوغسطينوس ان المراد بالارض والماء المخلوقين في البدء الهيولى العارية عن الصورة مطلقاً والمراد بتكوين الجَلَد واجتماع المياه وظهور اليَبَس ارتسام الصور في الهيولى الجسمانية ومذهب الآباء القديسين الآخرين ان المراد بالارض والماء المخلوقين اولاً عناصر العالم اللابسة صورها وبالاعمال التالية تمايزٌ في الاجسام السابقة الوجود كما تقدم في مب ٦٧ ف ١ و ٤ ومب ٦٨ ف ١ واما ثانياً فلان مذهب سائر الشراح ان الحيوانات والنباتات صدرت في الايام الستة بالفعل ومذهب اوغسطينوس انها صدرت حينئذٍ بالقوة

فقط · فاذًا ليس يلزم على قول اوغسطينوس بان اعمال الايام الستة صُنِعَت معًا كيفيةٌ لصدور الاشياء غير الكيفية اللازمة على قول الآخرين لان قضية كلا القولين ان الهيولى كانت في صدور الاشياء الأوَّل لابسة صور العناصر الجوهرية وان الحيوان والنبات لم يوجدا بالفعل في اول تكوين الاشياء لكن يبقى بينهما اختلافٌ في اربعة امورٍ لان مذهب القديسين الآخرين انه بعد صدور الاشياء الأوَّل كان زمانٌ لم يكن فيه نورٌ وزمان لم يكن تكوَّن فيه الجَلَد وآخر لم تكن انحسرت فيه المياه عن الارض وزمانٌ رابعٌ لم تكن تكونت فيه نيرات السماء وهذا لا يجب اثباته على تفسير اوغسطينوس · فاذًا تفاديًا من القدح في احد القولين نجيب على اعتراضات كلٍّ منهما

اذًا اجيب على الاول بان اليوم الذي خلق الله فيه السماء والارض خلق فيه ايضًا جميع شجر الحقل لا بالفعل بل قبل ان يظهر على الارض اي بالقوة وهذا قد خصه اوغسطينوس باليوم الثالث والآخرون باول تكوين الاشياء

وعلى الثاني بان الله خلق جميع الاشياء معًا باعتبار جوهرها العاري عن الصورة نوعًا من العروّ واما باعتبار تصوُّرها الذي حصل بفعل التمييز والزينة فلم يخلقها كلها معًا ولهذا استعمل بالخصوص كلمة الخلق

وعلى الثالث بان الله قد كفَّ في اليوم السابع عن ابداع اعمال جديدة ولكنه لم يكفَّ عن نشر بعض اشياء أُخرى · وتلوُّ ايامٍ أُخرى لليوم السابع من قبيل هذا النشر

وعلى الرابع بان عدم تميز الاشياء وازديانها كلها معًا ليس لعدم قدرة الله كانما يحتاج في فعلهِ الى الزمان بل لرعاية الترتيب في ايجاد الاشياء ولهذا وجب استخدام ايام مختلفة لاحوال العالم المختلفة · وبكل فعلٍ لاحقٍ يزداد العالم حالاً جديدة من الكمال

وعلى الخامس بان مذهب اوغسطينوس ان ترتيب الايام المذكور في الكتاب انما يرجع الى الترتيب الطبيعي الذي للاعمال المخصوص كلٌّ منها بيومٍ

الفصلُ الثالثُ

في ان الكتاب المقدس هل يستعمل الفاظاً ملائمة لايضاح اعمال الايام الستة

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الكتاب المقدس ليس يستعمل الفاظاً ملائمة لايضاح اعمال الايام الستة فكما ان النور والجَلَد والآثار المشبهة لها كُوِّنت بكلمة الله كذلك السماء والارض ايضاً لان «كلاً به كُوِّنَ» كما في يو ١:٣ . فاذاً كان يجب ذكر كلمة الله في خلق السماء والارض كما ذُكِرَت في الاعمال الأُخر

٢ وايضاً ان الماء مخلوق من الله . وليس مع ذلك ذكرٌ لخلقه . فاذاً ما يُذكَر من بيان الخلق قاصرٌ

٣ وايضاً في تك ١:٣١ «رأى الله كل ما صنعه فاذا هو حسنٌ جداً» فكان يجب ان يقال في كل عمل «رأى الله انه حسنٌ» فاذاً لم يكن لائقاً اهمال ذلك في فعل الخلق وفي فعل اليوم الثاني

٤ وايضاً ان روح الله هو الله . والإرفاف والوضعُ غير لائقين بالله . فاذاً لم يكن لائقاً قوله «كان روح الله يُرفُّ على المياه»

٥ وايضاً ليس يصنع احدٌ ما قد صَنَعَ فاذاً بعد قوله قال الله ليكن جَلَدٌ فكان كذلك لم يكن لائقاً ان يقال ايضاً «وصنعَ الله الجَلَدَ» وقس على هذا اعماله الأُخر

٦ وايضاً ليست قسمة اليوم الى مساء وصباحٍ قسمةً وافية لان لليوم اقساماً اكثر من ذلك . فاذاً ليس قوله «كان مساءٌ وكان صباحٌ يومٌ ثانٍ او ثالثٌ» مناسباً

٧ وايضاً ان الثاني والثالث ليس يليق ان يجعل بازائهما الواحد بل الأَول فكان الواجب ان يُقال كان مساءٌ وكان صباحٌ يومٌ اول مكان يومٌ واحدٌ

والجواب على الاول ان اقنوم الابن مذكورٌ على مذهب اوغسطينوس في ابداع الاشياء الأَوَّل وفي تمييزها وزينتها ولكن ليس على نحوٍ واحدٍ فان تمييز الاشياء وزينتها يرجعان الى تصوُّرها وكما يكون تصوُّر المصنوعات بصورة الصناعة الحاصلة في عقل الصانع والتي يجوز ان يقال لها كلمته العقلية كذلك يكون تصوُّر الخليقة باسرها بكلمة الله ولهذا ذُكِرَت الكلمة في فعل التمييز والزينة واما في الخلق فذُكِرَ الابن من حيث هو مبدأٌ بقوله « في البدء خَلَقَ الله» لان المراد بالخلق ايجاد الهيولى العارية عن الصورة — واما على مذهب الآخرين القائلين بان العناصر خُلِقَت اولاً لابسةً صورها فيجاب بخلاف ذلك فقد قال باسيليوس في خط ٣ في ستة ايام الخلق ان الدلالة بقوله « قال الله » على الأَمر الالهي فكان لا بدَّ قبل ذكر الامر الالهي من وجود خليقةٍ تطيعه

وعلى الثاني ان المراد عند اوغسطينوس بالسماء الطبيعة الروحانية العارية عن الصورة وبالارض هيولى جميع الاجسام العارية عن الصورة فتكون على ذلك جميع المخلوقات مذكورةً · واما عند باسيليوس فالسماء والارض بمنزلة طرفين يتعقَّل منهما الاوساطُ وخصوصاً لان حركة جميع الاوساط اما الى السماء كحركة الاجسام الخفيفة او الى الارض كحركة الاجسام الثقيلة · ومنهم من قال بان من عادة الكتاب المقدس ان يطلق الارض ايضاً على العناصر الاربعة باجمعها ولهذا بعد قوله في مز ١٤٨ :٧ « سبحي الربَّ من الارض » قال « النار والبَرَد والثلج والجليد »

وعلى الثالث انه قد ذُكِرَ في فعل الخلق ما يحاذي قوله في فعل التمييز والزينة : رأى الله هذا او ذاك انه حسن: وتوضيح ذلك ان الروح القدس محبةٌ والباعث على محبة الله لخليقتهِ امران وجودها وبقاؤُها كما قال اوغسطينوس في شرح تك ١ ب ٨ فلوجود ما يبقى قيل « كان روح الله يُرفُّ على المياه » على كون المراد

بالماء الهيولى العارية عن الصورة كما ترف محبة الصانع على مادةٍ ما ليكوّن منها شيئًا ما · ولبقاء ما صنعه قيل « رأى الله انه حسن » فان معنى ذلك ان الله الصانع سُرَّ بما صنعَ لا انه حصل له بالخليقة بعد ابداعها معرفةٌ او مسرةٌ لم تكن له قبل ابداعها وعلى هذا يكون في كلا فعلَي الخلق والتصوير اشارةٌ الى ثالوث الاقانيم اما في فعل الخلق فالاشارة الى اقنوم الآب بالله الخالق والى اقنوم الابن بالبدء الذي فيه خَلَقَ والى اقنوم الروح القدس بالروح المُرِفّ على المياه · واما في فعل التصوير فالاشارة الى اقنوم الآب بالله القائل والى اقنوم الابن بالكلمة المقولة والى اقنوم الروح القدس بالمسرة التي بها رأى الله ان ما صنعه حسنٌ · وانما لم يُقَل في عمل اليوم الثاني « رأى الله انه حسنٌ » لان عمل تمييز المياه ابتدأ فيه وتمَّ في اليوم الثالث فما يقال في اليوم الثالث يرجع الى اليوم الثاني ايضًا · او لان التمييز المذكور في اليوم الثاني يتعلق بما ليس ظاهرًا للشعب فلم يورد الكتاب في حقه هذه الآية الدالة على التثبيت والتقوية · او لان المراد بالجَلَد على الاطلاق الهواء السحابي الذي ليس من اجزاء الكون الثابتة ولا من اركان العالم الأولية وهذه الحجج الثلاث قد اوردها الرباني موسى في كتاب المتشابهات ٢ · وعلل ذلك بعضهم تعليلاً رمزيًا من جهة العدد لبعد العدد الثنائي عن الوحدة ولهذا لم يُثبّت عمل اليوم الثاني

وعلى الرابع بان الرباني موسى حمل في الكتاب المتقدم ذكره روح الرب على الهواء او الريح كما حمله على ذلك ايضًا افلاطون وقال انما يقال روح الرب لان من عادة الكتاب المقدس ان يُسنِد دائمًا هبوب الرياح الى الله · واما الآباء القديسون فعندهم ان المراد بروح الرب الروح القدس ويقال انه كان فوق المياه اي الهيولى العارية عن الصورة على قول اوغسطينوس دفعًا لتوهُّم ان الله يحب مصنوعاته لاحتياجه اليها لان محبة الاحتياج تكون خاضعةً للاشياء المحبوبة ولقد

احسن الكتاب المقدس بذكره اولاً شيئاً مبتدأً حتى يقال ان فوقه شيئاً آخر لان هذه الفوقية ليست بالمكان بل بالقدرة المجاوزة كما قال اوغسطينوس في شرح تك لك ١ ب ٧٠ وقال باسيليوس في خط ٢ في ستة ايام الخلق « ان روح الرب كان يرفُّ على عنصر الماء اي كان يلقي في طبيعة الماء الحرارةَ والحياةَ مؤتياً اياه القوة الحيوية على مثال الدجاجة الرنقاء » فان الماء يختص عن غيره بالقوة الحيوية بدليل ان حيوانات كثيرة تتولد في الماء وزرع الحيوانات كلها سائلٌ والحيوة الروحية تؤتى ايضاً بماء المعمودية . ومن ثم قيل في يو ٣ : ٥ « ما لم يولَد احدٌ من الماء والروح فلا يقدر ان يدخل ملكوت الله »

وعلى الخامس ان المراد بتلك الثلاثة على قول اوغسطينوس الدلالة على ثلاثة انحاء الوجود للاشياء فيدُلُّ بقوله « ليكن » على وجود الاشياء في الكلمة وبقوله « فكان » على وجودها في العقل الملكي وبقوله « صنَعَ » على وجودها في طبائعها الخاصة . ولما كان الكلام في اليوم الاول على تكوين الملائكة لم يكن ثمَّة حاجةٌ الى زيادة صنَعَ — واما على مذهب الآخرين فيجوز ان يكون المراد بقوله « قال الله ليكن » الدلالة على امر الله بصنع الشيء وبقوله « فكان » الدلالة على تمام العمل وبقي ان يذكَر ايضاً كيف صُنِعَ وخصوصاً لاجل القائلين بان جميع المرئيات مصنوعةٌ بالملائكة فقيل دفعاً لذلك ان الله صنَعَه ومن ثمَّ فبعد ان يقال في كل عملٍ « فكان » يزاد فعلٌ ما مسندٌ الى الله كصنَعَ او فصَلَ اوسمَّى او نحو ذلك

وعلى السادس ان المراد بالمساء والصباح عند اوغسطينوس كما في شرح تك لك ٤ ب ٢٢ و ٣٠ المعرفة الملكية المسائية والصباحية اللتان مرَّ عليهما الكلام في مب ٥٨ ف ٦ و ٧٠ او انه على ماقال باسيليوس يعبَّر عادةً عن الزمان كله بجزئه الاصل وهو اليوم كقول يعقوب « ايام غربتي » دون ان يأتي بذكر الليل . والمساء والصباح طرفان لليوم فالصباح اوله والمساء آخره . او لان الدلالة بالمساء على اول

الليل وبالصباح على اول النهار فلاق ان يُقتصَر على ذكر مبادئ الازمنة حيث يُذكَر تمييز الاشياء الأول وانما قُدِّم المساء لانه لمّا كان ابتداء اليوم من النور كانت نهاية النور التي هي المساء سابقةً على نهاية الظلام والليل التي هي الصباح · او اشارةً الى ان اليوم الطبيعي لا ينتهي في المساء بل في الصباح كما قال الذهبي الفم في خط ٣ في تك

وعلى السبع انه انما يقال يومٌ واحدٌ في اول تكوين اليوم للدلالة على ان مدة اربع وعشرين ساعة يتكون عنها يومٌ واحدٌ وعلى هذا فالمراد بقوله واحدٌ تعيين مقدار اليوم الطبيعي او للدلالة على ان اليوم ينقضي برجوع الشمس الى نقطةٍ واحدةٍ بعينها او لانه عند تمام الايام السبعة يُرجَع الى اليوم الاول الذي هو واليوم الثامن واحدٌ · وهذه الحجج الثلاث اوردها باسيليوس في خط ٢ في ستة ايام الخلق

المبحثُ الخامسُ والسبعونَ

في الانسان المركب من جوهرٍ روحانيٍّ وجسماني

واولاً في ما يتعلق بماهية النفس — وفيه سبعة فصول

بعد النظر في الخليقة الروحانية والجسمانية ينبغي النظر في الانسان المركب من جوهر روحاني وجسماني واولاً في طبيعة الانسان ثم في صدوره · والنظر في طبيعة الانسان هو الى اللاهوتي جهة النفس وليس من جهة البدن الا بحسب نسبته اليها ولهذا سيكون مدار النظر الاول على النفس · ولان في الجواهر الروحانية ثلاثة اشياء الماهية والقدرة والفعل كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية ب ٢ سنبحث اولاً في ما يتعلق بماهية النفس وثانياً في ما يتعلق بقدرتها اي قواها وثالثاً في ما يتعلق بفعلها · فالاول فيه بحثان اولهما في

النفس في حد ذاتها والثاني في اتصالها بالبدن — اما الاول فالبحث فيهِ يدور على سبع مسائل — ١ هل النفس جسمٌ — ٢ في ان النفس الانسانية هل هي شيءٌ قائمٌ بنفسه — ٣ في ان نفوس البهائم هل هي قائمة بانفسها — ٤ في ان النفس هل هي الانسان او الانسان شيءٌ مركبٌ من النفس والجسد — ٥ في انها هل هي مركبة من مادة وصورة — ٦ في ان النفس الانسانية هل هي غير فاسدة — ٧ هل النفس والملاك متحدان بالنوع

الفصلُ الاوَّلُ

في ان النفس هل هي جسمٌ

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان النفس جسمٌ لانها محركة للجسم · وليس محركٌ غير متحركٍ اما اولاً فلانه يتعذر في ما يظهر ان شيئاً يحرك دون ان يتحرك اذ ليس يعطي شيءٌ شيئاً ما ليس له كما ان ما ليس حارًّا لا يسخّن واما ثانياً فلأَنه لو كان شيءٌ محركاً غير متحركٍ لأَصدر حركةً دائمةً وعلى نهجٍ واحدٍ كما اثبته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م٤٥ وهذا غير ظاهرٍ في حركة الحيوان الحاصلة عن النفس · فالنفس اذن محركٌ متحركٌ · وكل محركٍ متحركٍ فهو جسمٌ · فالنفس اذن جسمٌ

٢ وايضاً كل معرفةٍ فانما تحصل بشبهٍ ما · ويمتنع ان يكون للجسم شبهٌ بغير الجسماني · فلولم تكن النفس جسماً لتعذر ادراكها الجسمانيات

٣ وايضاً لا بد من مماسة المحرِّك للمتحرك · والمماسة لا تجوز الا على الاجسام · فاذًا من حيث ان النفس تحرك الجسم يظهر انها جسمٌ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ٦ انما يقال للنفس بسيطة بالقياس الى الجسم «اذ ليس لها حجمٌ ينبسط في مسافة مكانية»

والجواب ان يقال لا بد قبل البحث في طبيعة النفس من اعتبار ان النفس يقال لها المبدأُ الاول للحيوة في ما يقال له حيٌّ عندنا لاننا نقول حيٌّ لما له نفسٌ واما ما لا نفس له فنقول له عارٍ عن الحيوة · واخص مَظهَرٍ للحيوة فعلانِ الادراك

والحركة والفلاسفة القدماء لقصورهم عن الترقي الى ما فوق الوهم جعلوا مبدأ هذين الفعلين جسماً لقصرهم الوجود على الاجسام فقط ونفيه عما ليس بجسمٍ وعلى هذا كانوا يقولون ان النفس جسمٌ على ان فساد هذا المذهب يمكن بيانه بوجوه متكاثرة غير انا نقتصر منها على واحدٍ يتضح به ايضاً بوجهٍ اعم وآكد ان النفس ليست جسماً وذلك ان من الواضح ان ليس كل مبدإٍ لفعلٍ حيويّ نفساً والا لكانت العين نفساً لكونها مبدأ الإبصار ومثلها سائر آلات النفس بل انما نقول نفسٌ لمبدإِ الحيوة الأوّل واذا جاز ان يكون جسمٌ مبدأً ما للحيوة كما ان القلب مبدأٌ للحيوة في الحيوان فليس يجوز مع ذلك ان يكون شيءٌ من الاجسام مبدأً أوّل للحيوة فواضحٌ ان الحيوة او مبدئية الحيوة لا تصدق على الجسم بما هو جسمٌ والا لكان كل جسمٍ حياً او مبدأً للحيوة · فاذاً انما يصدق على جسمٍ كونه حياً او مبدأً للحيوة بما هو جسمٌ على صفةٍ مخصوصة · وكونه على صفة مخصوصة بالفعل انما يحصل له من مبدإٍ يقال له فعلهُ · فاذاً النفس التي هي مبدأُ الحيوة الأوّل ليست جسماً بل فعلاً للجسم كما ان الحرارة التي هي مبدأُ التسخين ليست جسماً بل فعلاً للجسم

اذاً اجيب على الاول بانه لما كان كل ما يتحرك فانما يتحرك من آخر وكان التسلسل الى غير نهاية مستحيلاً وجب ان لا يكون كل محرّكٍ متحركاً لانه اذ كان التحرك هو الخروج من القوة الى الفعل فالمحرك يعطي المتحرك ما له من حيث يجعله موجوداً بالفعل · على ان من المحرّكات ما ليس يتحرك اصلاً لا بالذات ولا بالعرض وهذا يقدر ان يحرّك دائماً على نهجٍ واحدٍ ومنها ما ليس يتحرك بالذات ولكنه يتحرك بالعرض فلم يكن تحريكه دائماً على نهجٍ واحدٍ وهذا هو النفس ومنها ما يتحرّك بالذات وهو الجسم · ولما كان قدماء الطبيعيين لا يعرفون موجوداً سوى الاجسام وضعوا ان كل محرّك يتحرك وان النفس متحركةٌ بالذات وجسمٌ

وعلى الثاني بانه ليس يجب حصول شبه الشيء المُدرَك في طبيعة المدرِك بالفعل بل اذا كان شيء مُدرِكًا اولاً بالقوة ثم بالفعل لم يجب حصول شبه المُدرَك في طبيعتهِ بالفعل بل بالقوة فقط كما ليس يحصل اللون في الحدقة بالفعل بل بالقوة فقط فاذًا ليس يجب ان يحصل شبهُ الجسمانيات بالفعل في طبيعة النفس بل الواجب ان تكون النفس بالقوة الى هذه الأَشباه ولما كان قدماء الطبيعيين يجهلون الفرق بين الفعل والقوة وضعوا ان النفس جسمٌ وانها مركبة من مبادىء جميع الاجسام لادراكها جميع الاجسام

وعلى الثالث بان المماسة ضربان مماسة بالكم ومماسة بالقوة فالأُولى لا تحصل لجسمٍ الا من جسمٍ والثانية يجوز ان تحصل لجسمٍ من شيءٍ غير جسميٍّ محركٍ للجسم

الفصلُ الثاني

في ان النفس الانسانية هل هي شيء قائمٌ بنفسهِ

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان النفس الانسانية ليست شيئًا قائمًا بنفسه لان القائم بنفسه يقال له شيءٌ مخصوصٌ . والنفس ليست شيئًا مخصوصًا بل الشيء المخصوص هو المركَّب من النفس والجسد . فاذًا ليست النفس شيئًا قائمًا بنفسه

٢ وايضاً كل قائمٍ بنفسه يصح اتصافه بالفعل . والنفس لا تتصف بالفعل ففي كتاب النفس ١ م ٦٤ « القول بان النفس تشعر او تَعقُل كالقول بانها تنسج او تبني » . فاذًا ليست النفس شيئًا قائمًا بنفسه

٣ وايضاً لو كانت النفس شيئًا قائمًا بنفسه لاستقلَّت بفعلٍ دون الجسد ولكنها ليست تستقل دون الجسد بفعلٍ ولا بالتعقل ايضاً لعدم حصول التعقل بدون الخيال الذي لا يكون بدون الجسد . فاذًا ليست النفس الانسانية شيئًا قائمًا بنفسه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ٧ « كل من يرى ان طبيعة النفس جوهرٌ ومجرَّدة يرى ان من يقول بجسميتها لعلى ضلال من حيث انه يضم اليها ما لا يقدر ان يتصوَّر بدونه طبيعة ما » يعني الخيالات الجسمانية . فاذًا ليست طبيعة النفس الانسانية مجرَّدةً فقط بل جوهرًا ايضًا اي شيئًا قائمًا بنفسه

والجواب ان يقال لا بدَّ من القول بان ما هو مبدأٌ للفعل العقلي وهو ما نسميه بالنفس الانسانية مبدأٌ مجرَّدٌ قائمٌ بنفسه فواضحٌ ان الانسان يقدر ان يدرك بالعقل طبائع الاجسام باسرها وما كان قادرًا على ادراك بعض الاشياء فيجب ان لا يكون شيءٌ منها حاصلاً في طبيعته والاَّ لمنعَ من ادراك ما سواه كما نرى ان لسان المريض الممرور لا يقدر ان يستحلي شيئًا بل يستمرُّ كلَّ شيءٍ فلو كان للمبدإِ العقلي طبيعة جسمٍ ما لامتنع عليه ادراك جميع الاجسام ولكل جسمٍ طبيعةٌ مخصوصة فيستحيل اذن ان يكون المبدأُ العقلي جسمًا وكذا يستحيل ان يعقل بآلةٍ جسمية لان الطبيعة المخصوصة لتلك الآلة الجسمية تمنع من ادراك جميع الاجسام كما انه اذا وُجِدَ لونٌ مخصوص ليس في الحدقة فقط بل في اناء زجاجي ايضًا فالسائل الذي في داخله يظهر متلونًا بذلك اللون نفسه — فاذًا المبدأُ العقلي الذي يُسمَّى عقلاً له فعلٌ بذاته يستقلُّ به دون الجسم . وليس يفعل بذاته الا ما يقوم بذاته اذ ليس يفعل الاَّ الموجودُ بالفعل فاذًا انما يفعل شيءٌ على حسب وجوده ولذلك لسنا نسند التسخين الى الحرارة بل الى الحار . فاذًا النفس الانسانية التي يقال لها عقلٌ شيءٌ مجرَّد وقائمٌ بنفسه

اذًا اجيب على الاول بان الشيء المخصوص يُطلَق على امرين على كل قائمٍ بنفسه وعلى القائم بنفسه الكامل في طبيعة نوعٍ ما فعلى الأول يخرج به العرض والصورة المادية وعلى الثاني يخرج به الجزء الناقص فيجوز ان يقال ذلك لليد على

المعنى الأَول لا على المعنى الثاني ولمّا كانت النفس الانسانية جزءًا للنوع الانساني صحّ ان يقال لها شيءٌ مخصوصٌ بالمعنى الاول لقيامها بنفسها ولم يصح ذلك بالمعنى الثاني بل انما يقال به ذلك للمركب من النفس والجسد

وعلى الثاني بان ارسطو لم يورد ذلك على انه مذهبه بل حكايةً لمذهب القائلين بان التعقل تحرُّكٌ كما يتضح مما قدَّمه هناك — او بان الفعل بالنفس انما هو للموجود بالنفس وقد يجوز ان يقال شيءٌ موجودٌ بنفسه اذا لم يكن وجوده بطريق الحلول كالعرض او كالصورة المادية وان كان وجوده بطريق الجزئية · غير ان القائم بنفسه حقيقةً انما يقال لما ليس موجودًا بطريق الحلول المار ولا بطريق الجزئية وعلى هذا لا يجوز ان يقال للعين او لليد قائمٌ بنفسه ولا فاعلٌ بنفسه · ومن ثمَّ كانت افعال الاجزاء تُسنَد الى الكل بالاجزاء فنقول الانسان يبصر بالعين ويلمس باليد ولا نقول بهذا المعنى الحارُّ يسخن بالحرارة لان الحرارة في الحقيقة لا تسخن اصلاً · فاذًا يجوز اسناد التعقل الى النفس كما يُسنَد الإبصار الى العين وان كان قولنا الانسان يعقل بالنفس احقّ

وعلى الثالث بان فعل العقل يفتقر الى الجسم لا كآلةٍ يزاوَل بها ذلك الفعل بل كموضوعٍ يتعلق به فان نسبة الخيال الى العقل كنسبة اللون الى البصر · والافتقار الى الجسم على هذا الوجه لا ينفي كون العقل قائمًا بنفسه والا لم يكن الحيوان شيئًا قائمًا بنفسه لافتقاره في شعوره الى المحسوسات الخارجية

الفصلُ الثالثُ

في ان النفوس البهيمية هل هي قائمةٌ بانفسها

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان النفوس البهيمية قائمةٌ بانفسها لان الانسان موافقٌ لسائر الحيوانات في الجنس · ونفس الانسان شيءٌ قائمٌ بنفسه كما اوضحناه في الفصل الآنف · فاذًا كذلك نفوس الحيوانات الأُخر قائمةٌ بانفسها

٢ وايضاً ان نسبة الحساس الى المحسوسات كنسبة العاقل الى المعقولات والعقل يستقل بتعقل المعقولات دون الجسد . فاذاً كذلك الحسّ يستقل بادراك المحسوسات دون الجسد . ونفوس البهائم حساسةٌ . فهي اذاً قائمة بانفسها على قياس النفس الانسانية التي هي عاقلة

٣ وايضاً ان النفس البهيمية تحرك الجسد . والجسد ليس يحرّك بل يتحرك . فللنفس البهيمية اذن فعلٌ تستقل به دون الجسد

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب ١٦ و ١٧ « نعتقد ان الانسان وحده ذو نفس جوهرية واما نفوس الحيوانات فليست جوهرية »

والجواب ان يقال ان قدماء الفلاسفة لم يميزوا اصلاً بين الحس والعقل بل جعلوا لكليهما مبدأً جسمياً كما مرَّ في مب ٥٠ ف ١ واما افلاطون فقد ميَّز بينهما ولكنه جعل لكليهما مبدأً مجرَّداً ذهاباً الى ان الشعور يحصل للنفس بذاتها كالتعقل وهذا يستلزم ان النفوس البهيمية ايضاً قائمةٌ بانفسها لكن ارسطو وضع في كتاب النفس ١ م٦٦ وك ٣ م٦ و٧ ان التعقل وحده بين افعال النفس يزاوَل بغير آلةٍ جسمية واما الشعور وما يلحقه من افعال النفس الحساسة فواضحٌ انها تحدث مع تكيفٍ في الجسم كما تتكيف الحدقة عند الابصار بشبح اللون . وقس على ذلك ما سواه وهكذا يتضح ان ليس للنفس الحساسة فعلٌ خاصٌّ تستقل به بل كل افعالها ترجع الى المركَّب ومن ذلك يلزم ان النفوس البهيمية لعدم استقلالها بفعلٍ ليست قائمةً بانفسها لان وجود الشيء وفعلَهُ متماثلان

اذاً اجيب على الاول بان الانسان وان وافق سائر الحيوانات في الجنس لكنه مخالفٌ لها في النوع واختلاف النوع يُعتبَر بحسب اختلاف الصورة وليس كل اختلافٍ في الصورة يجب ان يفعل اختلافاً في الجنس

وعلى الثاني بان نسبة الحساس الى المحسوسات كنسبة العاقل الى المعقولات

بوجهٍ ما اي من حيث انَّ كلاً منهما بالقوة الى موضوعاته ولكنهمامتباينان بوجهٍ آخر اي من حيث ان الحس ينفعل بالمحسوس مع حدوث تكيفٍ في الجسم ولهذا كانت عظمة المحسوسات تُفسِد الحسَّ بخلاف العقل فانه متى تعقل اعظم المعقولات صار بعدها اقدر على تعقل احقرها ولا عبرة بما قد ينال الجسم بالتعقل من الجهد والتعب فانما يحدث ذلك بالعرض من حيث ان العقل يحتاج الى فعل القوى الحسيّة التي بها تُهيَّأ له الخيالات

وعلى الثالث بان القوة المحركة على ضربين احداهما آمرة بالحركة وهي القوة الشوقية وهذه لا تستقل بفعلها في النفس الحساسة دون الجسم بل ان الغضب والسرور ونحو ذلك من الانفعالات يقارنها تكيفٌ ما للجسم والأُخرى مباشرة للحركة التي بها تتأهَّل الاعضاء لاطاعة الشهوة وليس فعل الشهوة تحريكاً بل تحركاً ومن ذلك يتضح ان النفس الحساسة لا تستقل بالتحريك دون الجسم

الفصلُ الرَّابعُ
هل النفس هي الانسان

يُتخطَّى الى الرَّابع بان يقال : يظهر ان النفس هي الانسان ففي ٢ كور ٤ : ١٦ « وان كان انساننا الظاهر ينهدم فانساننا الباطن يتجدد يوماً فيوماً » والباطن في الانسان هو النفس · فالنفس اذن هي الانسان الباطن

٢ وايضاً ان النفس الانسانية جوهرٌ ما ولكنها ليست جوهراً كلياً فهي اذن جوهرٌ جزئيٌّ فهي اذن اقنومٌ · ولكنها ليست الا اقنوماً انسانياً · فهي اذن الانسان لان الاقنوم الانساني هو الانسان

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قد أثنى على وارُّون في مدينة الله ك ١٩ ب ٣ لقوله بان الانسان « ليس النفس وحدها او الجسد وحده بل كليهما معاً »

والجواب ان يقال ان كون النفس هي الانسان يحتمل معنيين احدهما ان

الانسان الكلي هو النفس واما الانسان الجزئي كسقراط مثلاً فليس النفس بل المركَّب من النفس والجسد وانما قلنا ذلك لان بعضاً صاروا الى انه ليس يدخل في حقيقة النوع الا الصورة فقط واما المادة فهي داخلة في حقيقة الشخص دون النوع وهذا محال لان كل ما يدل عليه الحدُّ فهو من حقيقة النوع والدلالة بالحد في الامور الطبيعية ليست على الصورة فقط بل على الصورة والمادة فكانت المادة داخلةً في حقيقة النوع في الامور الطبيعية ولكن ليس المادة المعيَّنة التي هي مبدأ التشخص بل المادة المشتركة فكما ان من حقيقة الانسان الجزئي ان يكون مركَّباً من نفس ولحوم وعظام معيَّنة كذلك من حقيقة الانسان الكلي ان يكون مركباً من مطلق النفس واللحوم والعظام لان كل ما يشترك فيه جوهر جميع الاشخاص المندرجة تحت نوعٍ يجب ان يكون من جوهر ذلك النوع — والثاني ان النفس الجزئية هي الانسان الجزئي وهذا انما يصح لو وُضعَ ان النفس الحساسة تستقل بفعلها دون الجسد لاختصاص جميع الافعال المسندة الى الانسان حينئذٍ بالنفس فقط · وانما يكون شيئاً ما ما يفعل افعال ذلك الشيء فاذًا انما يكون انساناً ما يفعل افعال الانسان · وقد اوضحنا في الفصل الآنف ان الشعور ليس فعلاً خاصاً بالنفس فقط · فاذًا لكون الشعور فعلاً من افعال الانسان وان كان غير خاصٍّ يتضح ان الانسان ليس النفس فقط بل شيئاً مركباً من النفس والجسد · واما على مذهب افلاطون من ان الشعور خاصٌّ بالنفس فيجوز ان يقال ان الانسان هو النفس المستخدمة الجسد

اذًا اجيب على الاول بانه انما يكون بالاخص شيئاً ما ما كان اصيلاً في ذلك الشيء كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٨ كما ان ما يفعله والي المدينة يقال ان المدينة تفعله وبهذا المعنى يقال احياناً انسانٌ لما هو اصيلٌ في الانسان فقد يقال ذلك حقيقةً للجزء العاقل الذي يقال له الانسان الباطن وقد يقال للجزء

الحساس مع البدن بحسب اعتبار البعض الذين لا يتعدَّون حدَّ المحسوسات وهذا يقال له الانسان الظاهر

وعلى الثاني بان ليس كل جوهرٍ جزئيٍّ اقنوماً بل ما كان مستوفياً حقيقة النوع استيفاءً تاماً فلا يجوز من ثم ان يقال لليد او للرجل اقنومٌ وكذا ليس يجوز ان يقال ذلك للنفس ايضاً لانها جزءٌ للنوع الانساني

الفصلُ الخامسُ

في ان النفس هل هي مركبة من هيولى وصورة

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان النفس مركبةٌ من هيولى وصورة فان القوة قسيمةٌ للفعل . وكل ما بالفعل فهو مشتركٌ في الفعل الأَول وهو الله الذي كل شيءٍ بالاشتراك فيه خيرٌ وموجودٌ وحيٌّ كما يتضح من تعليم ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ مقا ٢ . فاذاً كل ما بالقوة فهو مشتركٌ في القوة الأُولى . والقوة الأُولى هي الهيولى الأُولى فاذاً لما كانت النفس الانسانية بالقوة من وجهٍ كما يظهر ذلك من ان الانسان قد يكون احياناً عاقلاً بالقوة يظهر ان النفس الانسانية مشتركة في الهيولى الأُولى على انها جزءٌ لها

٢ وايضاً حيثما كانت خاصيات الهيولى فهناك الهيولى . وفي النفس خاصيتان للهيولى وهما القبول المحلي والاستحالة لانها يحلُّها العلم والفضيلة وتنتقل من حالة الجهل الى حالة العلم ومن حالة الرذيلة الى حالة الفضيلة . فاذاً ليست مجردة عن الهيولى

٣ وايضاً ما كان مجرداً عن الهيولى فليس وجوده معلول علةٍ كما في الالهيات ك ٨ م ١٧ . ووجود النفس معلول علةٍ لانها مخلوقة من الله . فاذاً ليست مجردة عن الهيولى

٤ وايضاً ما ليس له هيولى بل هو صورةٌ فقط فهو فعلٌ صرفٌ وغير متناهٍ .

وليس كذلك الا الله وحده · فاذًا ليست النفس مجرَّدة عن الهيولى

لكن يعارض ذلك ما اثبته اوغسطينوس في شرح تك لـ ٧ ب ٦ و ٧ و ٨ من ان النفس ليست متكونةً من هيولى جسمانية ولا من هيولى روحانية

والجواب ان يقال ان النفس ليست ذات هيولى وهذا يمكن بيانه من وجهين اما اولاً فمن حقيقة النفس بالاجمال فان من حقيقة النفس ان تكون صورةً لجسمٍ ما فهي اذن صورةٌ اما باعتبارها كلها او بحسب جزءٍ منها فان كان الاول لم يجز ان تكون الهيولى جزءًا لها على ان يكون المراد بالهيولى موجودًا بالقوة فقط لان الصورة بما هي صورةٌ فعلٌ وما بالقوة فقط يمتنع ان يكون جزءًا للفعل لمنافاةالقوة للفعل من حيث هي قسيمةٌ له · وان كان الثاني قلنا ان ذلك الجزء هو النفس وتلك الهيولى المتصورة به اولاً هي المتنفس الأول · واما ثانيًا فمن حقيقة النفس الانسانية بالخصوص من حيث هي عاقلة فواضحٌ ان كل ما يحصل في شيءٍ فانما يحصل فيه على حسب حال القابل وكل شيءٍ انما يُدرَك كما تحصل صورته في المُدرِك والنفس العاقلة تدرك الشيء في طبيعته المطلقة فتدرك الحجر مثلاً من حيث هو حجرٌ بالاطلاق فاذًا صورة الحجر تحصل في النفس العاقلة مطلقًا بحسب حقيقتها الصورية · فاذًا النفس العاقلة صورةٌ مطلقة لاشيءٌ مركب من هيولى وصورة والا لحصلت فيها صور الاشياء من حيث هي شخصيات فلم تدرك سوى الجزئي كما هو شأن القوى الحسية التي تقبل صور الاشياء في آلةٍ جسمانية لان الهيولى هي مبدأُ تشخص الصور · ومن ذلك يتضح ان النفس العاقلة بل كل جوهرٍ عقلي مدركٍ للصور على وجه الاطلاق ليس مركبًا من صورةٍ وهيولى

اذًا اجيب على الاول بان الفعل الاول هو المبدأُ الكليُّ لجميع الافعال لانه غير متناهٍ وحائزٌ في نفسه بقدرته جميع الاشياء قبل وجودها كما قال ديونيسيوس

في الموضع المشار اليه ولذلك فالاشياء لا تشترك فيه بالجزئية بل بفيض صدوره. ولما كانت القوة قابلة للفعل وجب ان تكون على نسبته. والافعال المقبولة الصادرة عن الفعل الاول الغير المتناهي والتي هي مُشارَكاتٌ ما فيه مختلفة فيستحيل وجود قوةٍ تقبل جميع الافعال كما يوجد فعلٌ واحدٌ مُصدِرٌ لجميع الافعال الحاصلة بالمشاركة والا لكانت تلك القوة القابلة مساوية لقوة الفعل الاول الفاعلة والقوة القابلة في النفس العاقلة مغايرة للقوة القابلة التي للهيولى الأُولى كما يتضح من تغاير المقبولات لان الهيولى الاولى تقبل الصور الشخصية والعقل يقبل الصور المطلقة. فاذاً ليس وجود هذه القوة في النفس العاقلة برهاناً على كون النفس مركبة من هيولى وصورة

وعلى الثاني بان القبول المحلي والاستحالة انما يلائمان الهيولى باعتبار كونها بالقوة فاذاً كما ان القوة مختلفة في العقل والهيولى الأُولى كذلك القبول المحلي والاستحالة مختلفان فيهما فالعقل انما يحلّهُ العلم وينتقل من الجهل الى العلم من حيث هو بالقوة الى المُثُل المعقولة

وعلى الثالث بان الصورة هي علة وجود الهيولى والفاعل له ومن ثم كان الفاعل من حيث ينقل الهيولى الى فعل الصورة علةً لوجودها واما اذا كان شيءٌ صورةً قائمةً بنفسها فليس يحصل له الوجود بمبدإٍ صوري وليس شيءٌ علةً تنقله من القوة الى الفعل ولهذا بعد ان قدّم الفيلسوف ذلك قال على سبيل النتيجة « ليس للمركبات من هيولى وصورةٍ علةٌ سوى العلة المحركة من القوة الى الفعل » واما ما كان مجرداً عن الهيولى فهو شيءٌ ما بالبساطة كما هو موجود بالبساطة

وعلى الرابع بان كل مُشترَك فيه فنسبته الى المشترك نسبة فعله. وكل صورة مخلوقة قائمة بنفسها يجب ان تكون مشتركة في الوجود فان الحيوة ايضاً او كل ما كان على حدها مشتركٌ في الوجود والوجود المشترَك فيه يكون متناهياً على قدر

قابلية المشترك ولذا فالله الذي هو عين وجوده هو وحده فعلٌ صرفٌ وغير متناهٍ واما الجواهر العقلية فمركبة من فعل وقوة ولكنها ليست مركبة من مادةٍ وصورة بل من الصورة والوجود المشترك فيه ولهذا يقول بعض بعبارةٍ اخرى انها مركبة مما به ومما هو لان الوجود ما به شيءٌ هو

الفصلُ السادسُ

في ان النفس الانسانية هل هي فاسدة

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان النفس الانسانية فاسدةٌ لان الاشياء المتماثلة مبدأً ومجرًى يظهر انها متماثلة منتهًى والناس والبهائم متماثلة في مبدإ التكوُّن لانها مصنوعة من الارض وفي مجرى الحيوة لان لها جميعاً « روحاً واحداً وليس للانسان فضلٌ على البهيمة » كما في الجامعة ٣: ١٩ فاذاً « كما تموت البهائم يموت الانسان وللفريقين حالٌ واحدة » كما قيل هناك ايضاً على سبيل النتيجة. ونفس البهائم فاسدة . فاذاً نفس الانسان ايضاً فاسدة

٢ وايضاً كل ما كان من لا شيء فهو يقبل الرجوع الى لا شيء لوجوب المطابقة بين المبدإ والمنتهى. وفي حك ٢ : ٢ « وُلِدْنا من العدم » وهذا صحيحٌ ليس باعتبار الجسد فقط بل باعتبار النفس ايضاً. فاذاً « سنكون من بعد كأنّا لم نكن » (كما أُنتج هناك) حتى باعتبار النفس ايضاً

٣ وايضاً ليس يكون شيءٌ دون فعله الخاص. وفعل النفس الخاص الذي هو التعقل بمساعدة الخيال لا يمكن حصوله دون الجسد لان النفس لا تعقل شيئاً دون الخيال ولا خيال دون الجسد كما في كتاب النفس ٣ م ١٦٠ فاذاً يمتنع بقاء النفس بعد دثور الجسد

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ مقا١ ان النفوس البشرية « قد أُوتيت من الجودة الالهية كونها عقلية وذات حيوة جوهرية

غير فانية »

والجواب ان يقال لا بدّ من القول بن النفس الانسانية التي نسميها مبدأً عقلياً غير فاسدة فان شيئاً يفسد على ضربين بالذات وبالعرض ويستحيل ان شيئاً قائماً بنفسه يتكون او يفسد بالعرض اي بتكون شيء آخر او فساده فان شيئاً يحدث له التكون والفساد كما يحدث له الوجود الذي يستفيده بالكون ويفقده بالفساد فما يحصل له الوجود بالذات لا يمكن ان يتكون او يفسد الا بالذات. واما ما ليس قائماً بنفسه كالعوارض والصور المادّية فيقال انه يتكون ويفسد بتكون المركبات وفسادها وقد اوضحنا في ف٣ من هذا المبحث ان النفوس البهيمية ليست قائمة بانفسها بل ذلك خاصٌ بالنفس الانسانية فقط ومن ثم كانت النفوس البهيمية تفسد بفساد اجسادها واما النفس الانسانية فيستحيل عليها الفساد الا ان تفسد بالذات وهذا مستحيل قطعاً ليس عليها فقط بل على كل قائم بنفسه مما هو صورة محضة فواضحٌ ان ما يلائم شيئاً بالذات يمتنع انفكاكه عنه والوجود يلائم الصورة بالذات لكونها فعلاً ولهذا كانت المادة انما تستفيد الوجود بالفعل بقبولها الصورة وانما يعرضها الفساد بانفكاك الصورة عنها ويستحيل ان تنفكّ الصورة عن نفسها فاذاً يستحيل الفناء على الصورة القائمة بنفسها — وايضاً فهب ان النفس مركبة من مادة وصورة كما ذهب بعضٌ فلا بدّ ايضاً من جعلها غير فاسدة فان الفساد ليس يعرض الا حيث يكون تضادٌ لان الكون والفساد انما يكونان من الاضداد والى الاضداد ولذا كانت الاجرام السماوية غير فاسدة لان مادتها منزهة عن التضاد والنفس العقلية يستحيل ان يكون فيها تضاد لان قبولها على حسب حالها من الوجود وما يحلها منزَّهٌ عن الضدية لان ماهيات المتضادات ايضاً الحاصلة في العقل ليست متضادة بل هناك علمٌ واحدٌ بالمتضادات فاذاً يستحيل ان تكون النفس العاقلة فاسدة. وقد يمكن الاستدلال على ذلك ايضاً

بان كل شيء يشتاق الوجود طبعاً على حسب حاله والشوق في المُدركات يتبع الادراك فالحس ليس يُدرِك الوجود الا معيَّناً أيناً وآناً والعقل يدرك الوجود مطلقاً وباعتبار كل زمان فاذاً كل عاقل فانه يشتاق بطبعه الوجود دائماً والشوق الطبيعي لا يجوز ان يذهب سدًى فاذاً كل جوهرٍ عقلي فهو منزَّهٌ عن الفساد

اذاً اجيب على الاول بان ما اورده سليمان في الموضع المذكور انما هو حكايةٌ لقول الجَهَلَة كما قد صرَّح به في جا ٢ فاذاً ما يقال من ان الانسان والبهيمة متماثلان في مبدإ التكوُّن انما يصدق من جهة الجسد لان جميع الحيوانات صُنِعَت من الارض سواءً لا من جهة النفس لان نفس البهائم تصدر بقوة جسمية واما نفس الانسان فتصدر عن الله وبياناً لذلك قيل في تك ١ عن البهائم « لتخرج الارضُ نفساً حية » وعن الانسان ان الله « نفخ في وجهه نسمة الحياة » ومن ثم قال الجامعة ١٢ : ٧ « فيعود التراب الى الارض حيث كان ويعود الروح الى الله الذي وهبه » وكذا التماثل في مجرى الحيوة انما هو من جهة الجسد والى هذا الاشارة بقوله « لها جميعاً روحٌ واحدٌ » وقوله في حك ٢ : ٢ « النسمة في آنافنا دخانٌ » الآية . واما من جهة النفس فليس في ذلك تماثلٌ لان الانسان يعقل والبهائم ليست عاقلة فاذاً غير صحيحٍ قوله « للانسان فضلٌ على البهيمة » فهما متماثلان موتاً من جهة الجسد وليس من جهة النفس

وعلى الثاني بانه كما ان امكان المخلوقية ليس يقال على شيء بالقوة المنفعلة بل بقوة الخالق الفاعلة فقط كذلك متى قيل ان شيئاً قابل الرجوع الى العدم فليس معنى ذلك ان في الخليقة قوةً على عدم الوجود بل ان في الخالق قوةً على عدم افاضة الوجود ولكنه يقال لشيء قابل الفساد على معنى ان فيه قوة على عدم الوجود

وعلى الثالث بان التعقل بمساعدة الخيال انما هو فعلٌ خاصٌ بالنفس في حال

اتصالها بالبدن واما بعد مفارقتها البدن فلها حال آخر من التعقل نظير حال سائر الجواهر المفارقة كما سيأتي لذلك مزيد بيان في مب ٨٩ ف ١

الفصل السابع

في ان النفس والملاك هل هما واحد بالنوع

يُتخطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان النفس والملاك واحد بالنوع لان كل شيء فانه يتجه الى غايته بطبيعة نوعه التي بها ينزع الى الغاية · وللنفس والملاك غاية واحدة بعينها وهي السعادة الابدية · فهما إذن واحد بالنوع

٢ وايضاً ان الفصل النوعي الأخير هو اشرف شيء اذ به تتم حقيقة النوع · وليس في الملاك والنفس شيء اشرف من كونهما عقليين · فهما اذن متفقان في الفصل النوعي الاخير فهما واحد بالنوع

٣ وايضاً ليست النفس في ما يظهر مغايرة للملاك الاّ في كونها متصلة بالبدن · والبدن لكونه خارجاً عن ماهية النفس ليس في ما يظهر داخلاً في حقيقتها النوعية · فاذاً النفس والملاك واحد بالنوع

لكن يعارض ذلك ان الاشياء المختلفة في الافعال الطبيعية مختلفة في النوع ايضاً · والنفس والملاك مختلفان في الافعال الطبيعية فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ مقا ٢ « الملائكة لها عقول بسيطة وخيرة لا تقتنص المعرفة الالهية من المرئيات » ثمّ اتى بعد هذا على وصف النفس بما يضاد ذلك · فاذاً ليس النفس والملاك واحداً بالنوع

والجواب ان يقال ان اوريجانوس وضع ان جميع النفوس البشرية والملائكة متحدة في النوع وذلك لانه ذهب الى ان ما في هذه الجواهر من التفاوت في المرتبة عرضي لكونه ناشئاً عن الاختيار كما سلفنا في مب ٤٧ ف ٢ لكن هذا محال لاستحالة ان يكون في الجواهر المجرّدة تغاير في العدد دون ان يكون فيهـا

تغايرٌ في النوع وتفاوتٌ في الطبع لانها لمَّا لم تكن مركبة من مادةٍ وصورة بل كانت صوراً قائمة بانفسها كان من الواضح وجوب كونها متغايرة في النوع لانه ليس يُتصوَّر وجود صورةٍ مفارقة من دون ان يكون لها وحدها نوعٌ مخصوصٌ كما لو وُجِدَ بياضٌ مفارقٌ لما جاز ان يكون الاَّ واحداً فقط اذ ليس يغاير بياضٌ بياضاً آخر الا باختصاصه بهذا او ذاك والتغاير النوعيُّ يصاحبه دائماً تغايرٌ طبيعي كما ان اللون الواحد في انواع الالوان اكمل من الآخر وهلم جرًّا وذلك لان الفصول التي بها ينقسم الجنس متضادةٌ والتضاد انما يكون بحسب الكمال والنقصان لان مبدأ التضاد هو العدم والملكة كما في الالهيات ك١٠ م١٥ و١٦ — وهذا ايضاً يلزم لو فُرِض ان هذه الجواهر مركبة من مادةٍ وصورة لانه اذا كانت مادة هذا مغايرةً لمادة ذاك فلا يخلو اما ان تكون الصورة منشأ التغاير في المادة اي ان تكون الموادُّ متغايرةً بسبب تغاير الصور الحالَّة فيها فيلزم ايضاً التغاير في النوع والتفاوت في الطبع او ان تكون المادة منشأ التغاير في الصور ولا يجوز جعل التغاير بين مادتين الا في الكم وهذا لا محل له في الجواهر المجرَّدة كالملائك والنفس · فاذاً يستحيل ان يكون الملاك والنفس متحدين بالنوع · واما وجود نفوسٍ متكثرة تحت نوعٍ واحدٍ فسيأتي بيانه في المبحث القريب ف٣

اذاً اجيب على الاول بان هذا الاعتراض ينهض على اعتبار الغاية القريبة والطبيعية والسعادة الابدية هي الغاية القصوى وهي فائقة الطبع

وعلى الثاني بان الفصل النوعي الاخير انما هو اشرف شيءٍ من حيث هو في نهاية المحدودية على نحو ما ان الفعل هو اشرف من القوة · والعقلي ليس اشرف شيءٍ بهذا المعنى لشيوعه واشتراكه بين كثيرٍ من مراتب الوجود العقلي كاشتراك المحسوس بين كثير من مراتب الوجود الحسي ومن ثمَّ فكما لم تكن جميع المحسوسات متحدةً بالنوع كذلك ليس جميع العقليات متحدةً به

وعلى الثالث بان البدن ليس داخلاً في ماهية النفس الا ان النفس من طبعها الذاتي ان تتصل بالبدن ولهذا كان المندرج حقيقةً في النوع هو المركَّب لا النفس. واحتياج النفس على نحوٍ ما الى البدن في فعلها انما هو برهان على انها في الوجود العقلي احطُّ مرتبةً من الملاك الذي ليس يتصل بجسمٍ

أَلمبحثُ السَّادسُ والسبعون

في اتصال النفس بالبدن—وفيهِ ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في اتصال النفس بالبدن والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل—١ في ان المبدأ العقلي هل هو متصلٌ بالبدن اتصال الصورة — ٢ في ان المبدأ العقلي هل هو متعددٌ بتعدد الابدان او ان لجميع الناس عقلاً واحداً — ٣ في ان البدن المتصوَّر بالمبدإِ العقلي هل يوجد فيه نفسٌ اخرى — ٤ هل يوجد فيه صورةٌ اخرى جوهرية — ٥ في ان البدن المتصوَّر بالمبدإِ العقلي كيف يجب ان يكون — ٦ في ان النفس هل تتصل بهذا البدن بواسطة جسم آخر — ٧ هل تتصل بهِ بواسطة عرض ما — ٨ هل تكون كلها في كل جزء من البدن

الفصلُ الاوَّلُ

في أنَّ المبدأ العقلي هل هو متصلٌ بالبدن اتصالَ الصورة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان المبدأ العقلي ليس متصلاً بالبدن اتصالَ الصورة فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٦ و ٧ «ان العقل مفارقٌ وليس فعلاً لجسمٍ». فاذاً ليس متصلاً بالبدن اتصال الصورة

٢ وايضاً كل صورةٍ فهي محدودةٌ على نسبة طبيعة المادة المتصورة بها والاَّ لم تجب المناسبة بين المادة والصورة فلو كان العقل متصلاً بالبدن اتصالَ الصورة لكان له طبيعةٌ محدودة لان لكل جسمٍ طبيعةً محدودةً فلم يكن له قوةٌ على ادراك

جميع الاشياء كما يتضح مما مرَّ في المبحث الآنف ف ٢ و ٣ . وهذا منافٍ لحقيقة العقل . فاذًا ليس العقل متصلاً بالبدن كالصورة

٣ وايضاً كل قوةٍ قابلةٍ وهي فعلٌ لجسمٍ ما فهي تقبل الصورة على نحوٍ ماديٍّ وشخصيٍّ لان المقبول يحصل في القابل بحسب حال القابل . وصورة الشيء المعقول ليست تحلُّ في العقل حلول المادي والشخصي بل حلول المجرَّد والكلي والا لم يكن العقل مدركاً للمجرَّدات والكليات بل للجزئيات فقط كالحس . فاذًا ليس العقل متصلاً بالبدن اتصال الصورة

٤ وايضاً ان القوة والفعل اي الأثر يُسنَدان الى واحدٍ بعينه لان الذي يقوى على الفعل هو عين الذي يفعل والفعل العقلي ليس يُسنَد الى جسمٍ كما يتضح مما اسلفناه في المبحث الآنف ف ٢ فكذا القوة العقلية ليست قوة جسمٍ . ويمتنع ان تكون القدرة او القوة اكثر تجردًا او سذاجةً من الماهية التي هي مصدر القدرة او القوة . فاذًا ليس جوهر العقل ايضاً صورةً للبدن

٥ وايضاً ما كان موجوداً بالذات فليس يتصل بالجسم كصورةٍ له لان الصورة هي ما به يوجد شيء فلا يكون الوجود حاصلاً لها بالذات . والمبدأ العقلي موجودٌ بالذات وقائم بنفسه كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٣ . فاذًا ليس متصلاً بالبدن كالصورة

٦ وايضاً ما كان من طبع شيء فهو حاصل له دائمًا ومن طبع الصورة ان تتصل بالمادة لان شيئًا لا يكون فعلاً للمادة بالعرض بل بماهيته والاَّ لم يحصل عن المادة والصورة واحدٌ بالذات بل بالعرض فاذًا يمتنع وجود الصورة دون مادتها . ومتى فسد البدن يبقى المبدأ العقلي غير متصل به لعدم قبوله الفساد كما مرَّ بيانه في المبحث الآنف ف ٦ . فاذًا ليس المبدأ العقليُّ متصلاً بالبدن كالصورة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهيات ك ٨ م ٦ ان المتصل يؤخذ من

صورة الشيء . والفصل المقوّم للانسان هو الناطق الذي انما يقال على الانسان باعتبار المبدإ العقلي . فاذاً المبدأ العقلي هو صورة الانسان

والجواب ان يقال لا بدّ من القول بان العقل الذي هو مبدأ الفعل العقلي هو صورة البدن الانساني لان اوّل ما به يفعل شيء هو صورة ما يُسنَد اليه الفعل كما ان أوّل ما به يصحّ البدنُ هو الصحة وأوّل ما به تَعلَم النفسُ هو العلم فكانت الصحة من ثمّ صورة البدن والعلم صورة النفس على نحوٍ ما وتحقيق ذلك ان شيئاً ليس يفعل الا بحسب كونه موجوداً بالفعل فما به شيء بالفعل فبه يفعل وواضحٌ ان اول ما به يحيا البدن هو النفس واذا كانت الحيوة تظهر بافعالٍ مختلفة في المراتب المختلفة من الأحياء فأَوّلُ ما نفعل بهِ كل فعلٍ من هذه الافعال الحيوية هو النفس لان النفس هي اول ما به نغتذي ونشعر ونتحرك في المكان وهي ايضاً اول ما به نعقل . فاذاً هذا المبدأ الذي به نعقل سواءٌ سُمِّيَ عقلاً او نفساً عاقلة هو صورة البدن وهذا البرهان اورده ارسطو في كتاب النفس ٢م٢٤—على انه ان اراد مريدٌ نفي كون النفس العاقلة هي صورة البدن فلا بدّ ان يجد وجهاً لاسناد فعل التعقل الى هذا الانسان فان كلاً يعلم بالوجدان انه هو الذي يعقل والفعل يُسنَد الى شيء على ثلاثة انحاء كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الطبيعيات ك٥م١ فيقال ان شيئاً يحرك او يفعل اما باسره كما يُشفي الطبيب او بجزء منه كما يبصر الانسان بالعين او بالعرض كقولنا الأبيض يبني فانه يعرض للبنّاء ان يكون ابيض . ومتى قلنا ان سقراط او افلاطون يعقل فواضحٌ ان التعقل ليس يُسنَد اليه بالعرض لانه يُسنَد اليه بما هو انسانٌ وهو كذلك بالذات فبقي اما ان سقراط يعقل باسره كما ذهب افلاطون بقوله ان الانسان هو النفس العاقلة او ان العقل جزءٌ منه والأول محالٌ كما مرَّ بيانه في المبحث الآنف ف٤ لان انساناً واحداً بعينه يجد من نفسه انه يعقل ويشعر والشعور ليس يكون دون البدن فتعيّن ان يكون البدن

جزءًا للانسان وهكذا يكون العقل الذي به يَعقل سقراطُ جزءًا لسقراط ولكنه متصلٌ ببدنه نوعاً من الاتصال وقال الشارح ان هذا الاتصال يحصل بالشبح المعقول الذي له موضوعان العقل الهيولاني والصور الخيالية الحاصلة في الآلات الجسمانية وعلى هذا فالعقل الهيولاني يتصل بجسم هذا الانسان او ذاك بواسطة الشبح المعقول على ان هذا الاتصال ليس يكفي لاسناد فعل العقل الى سقراط وهذا يتضح بقياس العقل على الحس الذي منه ينتقل ارسطو الى النظر في ما يخص العقل فان نسبة الصور الخيالية الى العقل كنسبة الالوان الى البصر كما في كتاب النفس ٣ شرح ٣٦ فكما ان اشباح الالوان تحصل في البصر كذلك اشباح الصور الخيالية تحصل في العقل الهيولاني · وواضحٌ ان وجود الالوان في الحائط ليس موجباً لاسناد فعل البصر الحاصلة فيه اشباهُ تلك الالوان الى الحائط فلسنا نقول ان الحائط يُبصِر بل انه يُبصَر فاذاً ليس حصول اشباح الصور الخيالية في العقل الهيولاني موجباً لكون سقراط الحاصلة فيه الصور الخيالية يَعقِل بل لكونه يُعقَل هو او صُوَرُهُ الخيالية—وقد صار قومٌ الى ان العقل متصلٌ بالبدن اتصالَ المحرِّك وانه يحصل عنهما واحدٌ لكن بحيث يجوز اسناد فعل العقل الى الكل وهذا باطلٌ من وجوهٍ اولها ان العقل ليس يحرك البدن الا بالشهوة التي تستلزم حركتها تقدُّمَ فعل العقل فليس يَعقِل سقراط لانه يتحرك من العقل بل بعكس ذلك انما يتحرك من العقل لانه يَعقِل · والثاني ان سقراط شخصٌ في طبيعةٍ ماهيتها واحدة مركبة من مادةٍ وصورة فلو لم يكن العقل صورته لكان خارجاً عن ماهيته فتكون نسبة العقل الى سقراط كله نسبة المحرِّك الى المتحرك · والتعقل فعلٌ مستقرٌ في الفاعل غير متعدٍ الى آخر كالتسخين فلا يجوز اسناده الى سقراط بسبب كونه متحركاً من العقل · والثالث ان فعل المحرك ليس يُسنَد اصلاً الى المتحرك الاَّ على كونه آلةً كما يُسنَد فعل صانع العجلات الى المنشار فاذاً لو أُسنِد التعقل الى سقراط لكونه فعل محركه لكان من

قبيل الاسناد الى الآلة وهذا منافٍ لما اثبته الفيلسوف في كتاب النفس ٣م١٢ من
ان التعقل ليس يكون بآلة جسمية . والرابع ان فعل الجزء وان جاز اسناده الى الكل
كما يُسنَد فعل العين الى الانسان لكنه لا يجوز اسنادهُ الى جزء آخر الا بالعرض
فلا نقول ان اليد تُبصِر بسبب ابصار العين وعلى هذا فان كان يحصل عن العقل
وسقراط واحدٌ امتنع اسناد فعل العقل الى سقراط وان كان سقراط كلاً مركباً
من اتصال العقل بسائر ما هو من سقراط ولكن اتصاله انما هو اتصال محرّكٍ لزم
ان سقراط ليس واحداً بالاطلاق فلا يكون موجوداً بالاطلاق لان شيئاً انما يكون
موجوداً على حسب ما هو واحدٌ — فبقي اذاً هناك وجهٌ واحدٌ اثبته ارسطو في
كتاب النفس ٢ م ٢٥ و ٢٦ وهو ان هذا الانسان يعقل لان المبدأ العقلي هو
صورته فاذاً من فعل العقل يتبيّن ان المبدأ العقلي متصلٌ بالبدن كالصورة . وقد
يمكن توضيح ذلك ايضاً من جهة النوع الانساني فان طبيعة كل شيء تظهر من
فعله والفعل الخاص بالانسان بما هو انسانٌ هو التعقل فانه به يفضل جميع الحيوانات
الأُخر ومن ثمّ جعل ارسطو في الخلقيات ك ١٠ ب ٧ سعادة الانسان القصوى
في هذا الفعل على انه خاص به فاذاً يجب ان يستفيد الانسان نوعه من مبدإ
هذا الفعل وكل شيء فانما يستفيد نوعه من صورته فيلزم اذن ان يكون المبدأ
العقلي صورة الانسان الخاصة ولكن يجب ان يعتبر انه كلما كانت الصورة اشرف
كانت اكثر تسلطاً على الهيولى الجسمانية واقل تعلقاً بها واوفر مجاوزةً لها بفعلها
او قدرتها ومن ثمّ نجد ان لصورة الجسم المزاجي فعلاً آخر غير ناشيء عن الكيفيات
العنصرية وكلما ازدادت الصورة شرفاً كانت قوتها أسمى على الهيولى العنصرية
كما ان النفس النامية أسمى قوةً على الهيولى من الصورة العنصرية والنفس الحساسة
اسمى من النفس النامية واما النفس الانسانية فلها في الشرف الصوري المقامُ
الاعلى ولهذا كانت من مجاوزة قوتها للهيولى الجسمانية بحيث ان لها فعلاً وقوةً

لا دخل فيها بوجهٍ من الوجوه للمادة الجسمانية وهذه القوة يقال لها عقلٌ — على انه يجب ان يُعلم انّ من يجعل النفس مركبةً من مادةٍ وصورة فليس يجوز له بوجهٍ من الوجوه اثبات كونها صورة البدن لانه لما كانت الصورة فعلاً والمادة موجوداً بالقوة فقط لم يجز اصلاً ان يكون المركب من مادةٍ وصورة هو كله صورة لآخر فان كان جزؤه صورةً قلنا ان ذلك الجزء هو النفس والمتصور به هو المتنفس الاول كما مرَّ في المبحث الآنف ف ه

ذاً اجيب على الاول بما قاله الفيلسوف في الطبيعيات ٢ م ٢٦ وهو ان الصورة الاخيرة الطبيعية التي ينتهي اليها نظر الفيلسوف الطبيعي وهي النفس الانسانية مفارقة من وجهٍ وحالّة في المادة من وجهٍ وقد اثبت ذلك من ان الانسان والشمس يولّدان الانسان من المادة اما كونها مفارقة فبحسب القوة العقلية لان القوة العقلية ليست قوة آلةٍ جسمانية كما ان القوة البصرية هي فعل العين فان التعقل فعلٌ ليس يمكن مباشرته بآلةٍ جسمانية كالإبصار . واما كونها حالّةً في المادة فمن حيث ان النفس التي لها هذه القوة هي صورة الجسد وهي غاية التناسل الانساني . فاذاً انما قال الفيلسوف ان العقل مفارقٌ لعدم كونه قوةً لآلةٍ جسمانية

وبذلك يتضح الجواب على الثاني والثالث فانه يكفي لاقتدار الانسان على ادراك جميع الاشياء بالعقل ولادراك العقل جميع المجرّدات والكليات كون القوة العاقلة ليست فعلاً للجسم

وعلى الرابع بان كون النفس صورةً حالّةً في مادة جسمانية او محصورةً باسرها فيها ليس لاجل كمالها فلا يمتنع عدم كون قوةٍ من قواها فعلاً للجسم وان كانت هي بحسب ذاتها صورةً للجسم

وعلى الخامس بان النفس تُشرِك في ذلك الوجود القائمة فيه بنفسها المادةَ

الجسمانية الحاصل عنها وعن القوة العاقلة واحدٌ فيكون وجودُ المركّب كله هو وجود النفس ايضاً وهذا ليس يعرض في سائر الصور التي ليست قائمةً بانفسها ولهذا كانت النفس الانسانية تبقى في وجودها بعد فساد البدن بخلاف سائر الصور

وعلى السادس بان من طبع النفس ان تتصل بالبدن كما ان من طبع الجسم الخفيف ان يتصعد · وكما ان الجسم الخفيف يبقى بعد مفارقة مكانه الخاص خفيفاً ولكن مع بقاء استعداده له ونزوعه اليه كذلك النفس الانسانية بعد مفارقتها البدن تبقى في وجودها مع استعدادها للاتصال به ونزوعها الطبيعي اليه

الفصلُ الثّاني

في ان المبدأ العاقل هل هو متكثرٌ بتكثر الابدان

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان المبدأ العاقل ليس متكثراً بتكثر الابدان بل انما للناس كافةً عقلٌ واحدٌ لان جوهراً مجرداً ليس يتكثر بالعدد في نوعٍ واحدٍ · والنفس الانسانية جوهرٌ مجردٌ اذ ليست مركبة من مادة وصورة كما مرَّ بيانه في المبحث الآنف ف ٥ فليست متكثرة في نوعٍ واحدٍ بل جميع الآدميين نوعٌ واحدٌ · فاذاً لجميع الآدميين عقلٌ واحدٌ

٢ وايضاً اذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول فلو كانت النفوس البشرية متكثرةً بتكثر الابدان لما بقي بعدمفارقة الابدان نفوسٌ كثيرةٌ في ما يظهر بل انما يبقى من جميع النفوس شيءٌ واحدٌ فقط وهذا بدعةٌ لذهابهِ بالفرق بين الثواب والعقاب

٣ لو كان عقلي مغايراً لعقلك لكان كلٌّ منهما شخصاً ممتازاً عن الآخر لان الجزئيات ما كانت متغايرة بالعدد ومتحدة بالنوع · وكل ما يحلُّ في شيءٍ فانما يحل فيه على حسب حال القابل · فيلزم ان يكون حلول الصور في عقلي وعقلك على وجهٍ جزئي وهذا منافٍ لحقيقة العقل الذي انما هو مدركٌ للكليات

٤ وايضاً ان المعقول يحصل في العقل العاقل فلو كان عقلي مغايراً لعقلك لوجب ان يكون المعقول مني مغايراً للمعقول منك فيكون كلاهما معدوداً بالشخص ومعقولاً بالقوة ويجب انتزاع معنًى مشتركٍ من كليهما لجواز ان يُنتزع من كل مختلفَين معقولٌ مشتركٌ وهذا منافٍ لحقيقة العقل للزوم عدم التفرقة بين العقل والقوة الواهمة في ما يظهر فيظهر اذن ان لجميع الناس عقلاً واحداً

٥ وايضاً ان العلم الذي يتلقاه التلميذ من المعلم لا يجوز ان يقال ان المعلم يحدثه في التلميذ والا لكان العلم ايضاً صورة فاعلة كالحرارة وهذا بيّن البطلان فيظهر اذن ان العلم الواحد بالعدد الذي في المعلم يشترك فيه بعينه التلميذ وهذا لا يجوز الا اذا كان لكليهما عقلٌ واحدٌ فيظهر اذن ان للتلميذ والمعلم عقلاً واحداً وهكذا يكون لجميع الناس عقلٌ واحدٌ

٦ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب كمية النفس ب ٣٢ « لو قلتُ ان النفوس البشرية متكثرةٌ فقط لضحكتُ من نفسي » . ويظهر ان النفس واحدةٌ على الاخص باعتبار العقل . فيكون لجميع الناس عقلٌ واحدٌ

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قال في الطبيعيات ٢م٣٨ ان نسبة العلل الجزئية الى الجزئيات كنسبة العلل الكلية الى الكليات . ويستحيل ان يكون للحيوانات المختلفة بالنوع نفسٌ واحدةٌ بالنوع . فيستحيل ان يكون للحيوانات المختلفة بالعدد نفسٌ عاقلةٌ واحدةٌ بالعدد

والجواب ان يقال يستحيل قطعاً ان يكون لجميع الناس عقلٌ واحدٌ وهذا واضحٌ على قول افلاطون بان الانسان هو العقل لانه لو كان لسقراط وافلاطون عقلٌ واحدٌ فقط للزم كونهما انساناً واحداً وانهما لا يتمايزان الا بما هو خارجٌ عن ماهية كليهما فلا يكون بينهما تمايزٌ سوى الذي بين ذي القميص وذي البرنس وهذا مستحيلٌ قطعاً . وهو ايضاً واضحٌ على مذهب ارسطو الذي وضع

في كتاب النفس ٣ م ٥٢ ان العقل جزء او قوة للنفس التي هي صورة الانسان لاستحالة ان يكون لكثيرٍ مختلفين عدداً صورةٌ واحدة كاستحالة ان يكون لهم وجودٌ واحدٌ اذ الصورة هي مبدأ الوجود — وكذا هو واضحٌ ايضاً كيفما جُعِلَ اتصال العقل بهذا الانسان او ذاك فواضحٌ انه اذا كان الفاعل الاصيل واحداً والآلات متكثرة جاز ان يقال هناك فاعلٌ واحدٌ على الاطلاق وافعالٌ متكثرة كما لو لمس انسانٌ واحدٌ بيديهِ اموراً مختلفة لكان ثمَّة لامسٌ واحدٌ ولمسانِ ولكن لو كان الامر بالعكس اي لو كانت الآلة واحدةً والفواعل الاصلية متكثرة فيقال فواعل كثيرة وفعلٌ واحد كما اذا جذب كثيرٌ السفينة بحبلٍ واحدٍ كان ثمة جاذبون كثيرون وجذبٌ واحدٌ واما اذا كان الفاعل الاصيل واحداً والآلة واحدةً فيقال فاعلٌ واحدٌ وفعلٌ واحدٌ كما انه متى ضرب الصانع بمطرقةٍ واحدة كان هناك ضاربٌ واحدٌ وضربةٌ واحدةٌ . وواضحٌ انه كيف كان اتصال العقل او تعلقه بهذا الانسان او ذاك فالعقل هو الاصيل بين جميع ما يختص بالانسان فان القوى الحسية منقادة له وخادمةٌ اياه فلو وُضعَ ان لانسانين عقلين وحاسةً واحدة كما لو كان لهما عينٌ واحدة لكان ثمه مبصِران وإبصارٌ واحدٌ ولو كان العقل واحداً مع تغاير سائر الاشياء التي يستخدمها كآلاتٍ لما جاز اصلاً ان يقال لسقراط وافلاطون الا عاقل واحدٌ ولو اضفنا الى ذلك ان التعقل الذي هو فعل العقل لا يتم بآلةٍ غير العقل للزم ايضاً ان يكون هناك فاعلٌ واحدٌ وفعلٌ واحدٌ اي ان يكون جميع الناس عاقلاً واحداً وان يكون لجميعهم تعقلٌ واحدٌ اي بالنظر الى معقولٍ واحدٍ ويجوز ان يقع التغاير بين فعلي العقلي وفعلك بتغاير الخيالات اي بسبب ان خيال الحجر الذي فيَّ مغايرٌ للذي فيك اذا كان الخيال بحسب تغايره هذا صورةً للعقل الهيولاني لجواز ان فاعلاً بعينه يعقل افعالاً متغايرة بتغاير الصور كما يقع للعين ان تبصر ابصاراتٍ مختلفة باختلاف

صوَر الاشياء على ان الخيال ليس صورةً للعقل الهيولاني بل انما صورته المثال المعقول المُنتزَع من الخيالات وليس يُنتزَع في عقلٍ واحدٍ من خيالات مختلفة لنوعٍ واحدٍ سوى مثالٍ معقولٍ واحدٍ كما يظهر ذلك في الانسان الواحد فانه يجوز ان يكون فيه خيالاتٌ مختلفة للحجر ومع ذلك انما يُنتزَع منها جميعاً مثالٌ معقولٌ واحدٌ للحجر به يعقل عقل الانسان الواحد طبيعة الحجر بفعلٍ واحدٍ مع اختلاف الخيالات فلو كان لجميع الناس عقلٌ واحدٌ لما جاز ان يؤثّر اختلاف الخيالات في هذا وذاك اختلافاً في الفعل العقلي عند هذا الانسان وذاك كما زعم الشارح . فاذاً يستحيل قطعاً ان يُجعَل لجميع الناس عقلٌ واحدٌ

اذاً اجيب على الاول بان النفس العقلية وان كانت غير متكونة عن مادة كالملاك لكنها صورةٌ لمادةٍ بخلاف الملاك . ولهذا جاز ان يكون نفوس كثيرة تحت نوعٍ واحدٍ باعتبار انقسام المادة ولم يجز اصلاً ان يكون ملائكة كثيرون تحت نوعٍ واحدٍ

وعلى الثاني بان وحدة كل شيءٍ انما تكون على حسب وجوده فكان الحكم على تكثر شيءٍ كالحكم على وجوده . وواضحٌ ان النفس العقلية من جهة وجودها متصلةٌ بالبدن اتصال الصورة ولكنها بعد فساد البدن تبقى في وجودها . فكذا النفوس وان كان تكثرها بتكثر الابدان لكنها بعد دثور الابدان تبقى في وجودها على كثرتها

وعلى الثالث بان تشخص العاقل او الصورة التي يَعقُل بها لا يمنع من تعقل الكليات والاَّ لامتنع ذلك على العقول المفارقة لكونها جزئية من حيث هي جواهر قائمة بانفسها بل انما يمنع من ادراك الكلي ماديّةُ المُدرِك والصورةِ التي يُدرَك بها لانه كما ان كل فعلٍ يكون على حسب حال الصورة التي بها يفعل الفاعل كما يكون التسخين على حسب حال الحرارة كذلك الادراك انما يكون على حسب حال

الصورة التي بها يُدرِك المدرِك· وواضحٌ ان الطبيعة المشتركة انما تتمايز وتتكثر بحسب المادىء المشخِّصة التي هي من جهة المادة فاذا كانت الصورة التي يحصل بها الادراك مادية غير مجرَّدة عن العلائق الهيولانية فانما يحصل شبه طبيعة النوع او الجنس في المدرك بحسب تمايزها وتكثرها بالمبادىء المشخصة فيمتنع ادراك طبيعة الشيء من جهة حقيقته الكلية· واما اذا كانت الصورة مجردة عن لواحق المادة الشخصية فيحصل شبه الطبيعة دون ما يميزها ويكثّرها فيُدرَك كليًّا ولا فرق في ذلك بين ان يكون عقلٌ واحدٌ او عقولٌ كثيرة لانه وان كان عقلٌ واحدٌ فقط فلا بدَّ ان يكون عقلاً ما مخصوصاً وان تكون الصورة التي يعقل بها صورةً ما مخصوصةً

وعلى الرابع بان الشيء المعقول واحدٌ سواءٌ كان عقلٌ واحدٌ او اكثر لان الشيء الذي يُعقَل ليس يحصل في العقل بذاتهِ بل بشبههِ فليس يحصل في النفس الحجر بل صورة الحجر كما في كتاب النفس ٣م٣٨ ومع ذلك فالذي يُعقل هو الحجر لا صورة الحجر التي لا تُعقَل الا بانعكاس العقل على ذاته والا لم يكن مدار العلوم على الاشياء بل على المُثُل المعقولة ولمَّا كان يجوز ان يتشبه كثيرٌ بشيء واحدٍ بحسب صورٍ مختلفة وكان الادراك يحصل بتشبه المُدرِك بالمدرَك لزم جواز ان يتعلق ادراك كثيرٍ بشيء واحدٍ كما يتضح في الحس فان كثيراً يبصرون اللون الواحد باشباهٍ مختلفة وهكذا يجوز ان تعقل عقولٌ كثيرةٌ معقولاً واحداً · غير ان الفرق بين الحسّ والعقل على مذهب ارسطو كما في الموضع المتقدم ذكره انما هو ان الشيء يُحَسُّ به على تلك الحالة التي له في جزئيته خارجاً عن النفس وطبيعة الشيء التي تُعقل لها وجودٌ في الخارج ولكن ليس لها فيهِ من الوجود تلك الحالة التي تُعقل بها فهي تُعقل على وجه العموم مجرَّدةً عن المبادىء المشخصة وليس لها في الخارج هذه الحال من الوجود· واما على مذهب افلاطون فالشيء

المعقول هو في الخارج على تلك الحال التي يُعقل بها لانه وضع طبائع الاشياء مفارقةً للمادة

وعلى الخامس بان علم التلميذ غيرٌ وعلم المعلم غيرٌ واما انه كيف يحدث في التلميذ فسيأتي بيانه في مب ١١٧ ف١

وعلى السادس بان مراد اوغسطينوس في ذلك ان النفوس ليست متكثرة فقط بمعنى انها غير متحدة في حقيقةٍ واحدة نوعية

الفصلُ الثالثُ

في ان الانسان هل يوجد فيهِ من دون النفس العاقلة انفسٌ أُخرى مختلفة ذاتاً

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان في الانسان من دون النفس العاقلة نفسين أُخريين مختلفتين ذاتاً وهما النفس الحساسة والنفس الغاذية لان الفاسد وغير الفاسد ليسا متحدين جوهراً · والنفس العاقلة غير فاسدة والنفسان الأُخريان اي الحساسة والغاذية فاسدتان كما يتضح مما مرَّ في المبحث الآنف ف٦ · فاذاً يمتنع ان تكون النفس العاقلة والحساسة والغاذية في الانسان متحدةً ذاتاً

٢ وايضاً ان قيل ان النفس الحساسة في الانسان غير فاسدة يردُّه ان الفاسد وغير الفاسد متغايران في الجنس كما في الالهيات ك١٠ م٢٦ · والنفس الحساسة في الفرس والاسد وسائر البهائم فاسدة فلو كانت في الانسان غير فاسدة لكانت مغايرة في الجنس للتي في البهيمة · والحيوان انما يقال له ذلك من حيث ان له نفساً حساسة فيلزم ان لا يكون الحيوان جنساً واحداً شاملاً للانسان وسائر الحيوانات وهذا باطلٌ

٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢ب٣ ان الجنين يكون حيواناً قبل كونه انساناً · وهذا يمتنع لو كانت النفس الحساسة والنفس العاقلة متحدتين ذاتاً لانه حيوانٌ بالنفس الحساسة وانسانٌ بالنفس العاقلة · فاذاً ليست

النفس الحساسة والنفس العاقلة في الانسان متحدتين ذاتاً

٤ وايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ك٨م٦ ان الجنس يؤخذ من المادة والفصل يؤخذ من الصورة · والناطق الذي هو الفصل المقوّم للانسان يؤخذ من النفس العاقلة والحيوان يقال من حيث ان له جسماً ذا نفس حساسة · فاذاً نسبة النفس العاقلة الى الجسم ذي النفس الحساسة نسبةُ الصورة الى المادة · فاذاً ليست النفس العاقلة والنفس الحساسة متحدتين ذاتاً في الانسان بل الأُولى تستلزم تقدم الثانية على انها محلها المادي

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب١٥ « لسنا نقول بنفسين في الانسان الواحد احداهما حيوانية محيية للبدن ومخالطة للدم والأُخرى روحانية ذات عقلٍ كما كتب يعقوب وغيره من السريان بل نقول بنفسٍ واحدةٍ في الانسان محيية للبدن باتصالها به ومدبرة لذاتها بعقلها »

والجواب ان يقال ان افلاطون ذهب الى ان في البدن الواحد نفوساً مختلفة لكلٍّ منها آلةٌ مخصوصةٌ وجعل لهذه النفوس افاعيل حيوية مختلفة فقال ان محل القوة الغاذية هو الكبد ومحل القوة الشهوانية هو القلب ومحل القوة المدركة هو الدماغ وهذا القول قد رواه ارسطو في كتاب النفس ١ م ٩٠ وابطله في ك ٣ م ٤١ وما يليهِ من جهة تلك القوى النفسانية التي تباشر افعالها بآلاتٍ جسمية بوجود افعالٍ نفسانية مختلفة كالحس والشهوة في كل جزءٍ من تلك الحيوانات التي تبقى بعد قطعها حيةً ولو كان لافعال النفس على اعتبار كونها مختلفة اختلافاً ذاتياً مبادىء مختلفة باختلاف اجزاء البدن لامتنع ذلك واما القوة العاقلة فيظهر انه لم يجزم بكونها مفارقة لسائر القوى النفسانية في الاعتبار فقط او فيه وفي المحل معاً · على انه لو كان اتصال النفس بالبدن من قبيل اتصال المحرك لا الصورة على ما قال افلاطون لاحتُمل مذهبه هذا لجواز ان يتحرك متحركٌ واحدٌ

من محركات مختلفة خصوصاً باعتبار اجزاء مختلفة واما على ان النفس متصلة بالبدن اتصال الصورة فيستحيل قطعاً في ما يظهر ان يكون في بدن واحد نفوس متعددة متغايرة بالذات وتوضيح ذلك من وجوه ثلاثة اولها ان الحيوان لو كان له انفس متكثرة لم يكن واحداً مطلقاً اذ ليس شيء واحداً على الاطلاق الا بالصورة الواحدة التي بها يحصل وجوده لان الشيء يستفيد الوجود والوحدة من واحد بعينه فما اتصف بصور مختلفة فليس بواحد مطلقاً كالانسان الابيض وعلى هذا فلو استفاد الانسان الحيوة من صورة اي من النفس النامية والحيوانية من صورة اخرى اي من النفس الحساسة والانسانية من صورة ثالثة اي من النفس الناطقة لم يكن واحداً مطلقاً وبهذا الوجه رد ارسطو مذهب افلاطون بقوله في الالهيات ك٣م٢٠ لو كانت حقيقة الحيوان مغايرة لحقيقة ذي الساقين لم يكن الحيوان ذو الساقين واحداً مطلقاً ولذلك عندما اراد في كتاب النفس ١ م٩٠ إفحام القائلين بنفوس مختلفة في البدن الواحد وجه اليهم سؤاله ماذا يجمعها اي ماذا ينشئ منها واحداً لا يقال انها متحدة بوحدة البدن لان النفس هي بالأحرى تحوي البدن وتفيده الوحدة — والثاني من طريق الحمل لان الاشياء المأخوذة من صور مختلفة يحمل احدها على الآخر اما بالعرض اذا لم يكن بينها نسبة متبادلة كقولنا الابيض حلو او بالذات بالضرب الثاني من الحمل الذاتي اذا كان بينها نسبة متبادلة لاخذ الموضوع في حد المحمول كما ان السطح متقدم على اللون فاذا قلنا ان الجسم ذا السطح متلون فذلك هو الضرب الثاني من الحمل الذاتي فاذاً لو كانت الصورة التي منها يقال لشيء حيوان مغايرة للصورة التي منها يقال له انسان للزم اما انه لا يجوز حمل احدها على الآخر الا بالعرض اذا لم يكن بين هاتين الصورتين نسبة متبادلة او ان يحمل احدها على الآخر بالضرب الثاني من الحمل الذاتي اذا كانت احدى النفوس سابقة على الأخرى وكلا هذين

بيّن البطلان لان الحيوان يحمل على الانسان بالذات لا بالعرض و لانسان ليس يؤخذ في حدّ الحيون بل بالعكس فيجب من ثمه ان تكون الصورة التي بها شيء انسانٌ والتي بها شيءٌ حيوانٌ واحدةً بعينها والاّ لم يكن الانسان في الحقيقة نفس ما هو الحيوان بحيث يحمل الحيوان عليه بالذات — والثالث انه متى كان احد افعال النفس شديداً منع من الآخر فلو لم يكن مبدأ الافعال واحداً بالذات لم يكن وجه لذلك · فاذاً يجب ان يقال ان النفس الحساسة والعاقلة والغاذية واحدة لا تتعدد في الانسان · واما كيفية ذلك فيسهل تدبُّرها لمن يعتبر اختلاف الانواع و الصور فاننا نجد الانواع والصور متفاوتة بحسب الاكمل والاقل كمالاً كما ان المتنفس اكمل في رتبة الموجودات من الجماد والحيوان اكمل من النبات والانسان اكمل من البهيمة ولكل جنسٍ من هذه الاجناس مراتب متفاوتة ولهذا شبّه ارسطو في الالهيات ك٨م١٠ انواع الموجودات بالاعداد التي يختلف نوعها بحسب اضافة الوحدة او اسقاطها ومثّل النفوس المختلفة بانواع الاشكال التي يتضمن احدها الآخر كما ان المخمس الزوايا يتضمن المربّع الزوايا وزيادة وعلى هذا القياس فالنفس العاقلة تشتمل بقوتها على كل ما لنفس البهائم الحساسة ونفس النبات الغاذية فاذاً كما ان السطح ذا الشكل المخمس الزوايا ليس مخمس الزوايا بشكلٍ ومربّع الزوايا بشكل آخر لعدم الفائدة في الشكل المربع الزوايا لاندراجه في الشكل المخمس الزوايا كذلك ليس سقراط انساناً بنفس وحيواناً بنفسٍ اخرى بل هو انسانٌ وحيوانٌ بنفسٍ واحدةٍ بعينها

اذاً اجيب على الاول بان النفس الحساسة ليست غير فاسدة من طريق كونها حساسة بل من طريق كونها عاقلة فمتى كانت حساسةً فقط كانت فاسدة ومتى كانت حساسةً وعاقلة معاً كانت غير فاسدة لان الحسيّ وان لم يفد العقليّ عدم الفساد لكنه لا يقوى على رفع عدم الفساد عنه

وعلى الثاني بان الصور ليست داخلةً في الجنس او في النوع بل انما يدخل فيهما المركبات . والانسان فاسدٌ كسائر الحيوانات . فلاختلاف في الفساد وعدمه الذي من جهة الصور لا يؤثر اختلافاً في الجنس بين الانسان وسائر الحيوانات

وعلى الثالث بان الجنين انما يفاض عليه في اول الامر النفس التي هي حساسةٌ فقط فاذا ارتفعت فاضت عليه نفسٌ اكمل وهي النفس الحساسة والعاقلة معاً كما سيأتي لهذا مزيد بيانٍ في مب ١١٨ ف٢

وعلى الرابع بانه ليس يجب ان يُعتبَر في الموجودات الطبيعية اختلافٌ باختلاف الاعتبارات او المقاصد المنطقية اللاحقة لطريقة التعقل لجواز ان يتصور العقل شيئاً واحداً بعينه بطرقٍ مختلفة فاذاً لما كانت النفس العاقلة مشتملة بقوتها على ما للنفس الحساسة وزيادة كما مرَّ في جرم الفصل جاز ان يلحظ العقل ما يختص بقوة النفس الحساسة على حياله كامرٍ ناقصٍ ومادي ولوجدانه اياه عاماً للانسان وسائر الحيوانات يصوغ منه حقيقة الجنس واما ما به تجاوز النفسُ العاقلةُ النفسَ الحساسةَ فيعتبره كامرٍ صوري ومكملٍ ومنه يصوغ فصل الانسان

الفصلُ الرابعُ

في ان الانسان هل يوجد فيه من دون النفس العاقلة صورةٌ أُخرى

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان في الانسان من دون النفس العاقلة صورةً أُخرى فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢م٤ و٥ « النفسُ فعلٌ لجسمٍ طبيعي ذي حياةٍ بالقوة » فتكون نسبة النفس الى الجسم نسبة الصورة الى المادة . وللجسم صورةٌ جوهريةٌ هو بها جسمٌ . ففيه اذن صورةٌ جوهرية سابقة على النفس

٢ وايضاً ان الانسان وكل حيوانٍ فهو محركٌ لنفسه وكل محرِّكٍ لنفسه فينقسم الى جزئين احدهما محركٌ والآن متحركٌ كما قرره الفيلسوف في الطبيعيات ك ٥

م٨ والجزء المحرِّكُ هو النفس فيجب ان يكون الجزء الآخر صالحًا لان يتحرك ·
والهيولى الأُولى يمتنع تحركها كما في الطبيعيات ك ١ م ٣٣ لكونها موجودًا بالقوة
فقط بل كل ما يتحرك فهو جسمٌ · فاذًا لا بد ان يكون في الانسان وفي كل
حيوانٍ صورةٌ أُخرى جوهرية مقوِّمة للجسم

٣ وايضاً ان ترتيب الصور انما يعتبر بحسب نسبتها الى الهيولى الأُولى لان
المتقدم والمتأخر انما يقال بالقياس الى مبدإٍ ما فلو لم يكن في الانسان صورةٌ
جوهرية من دون النفس الناطقة بل كانت هذه النفس حالّةً في الهيولى الأُولى
دون توسطٍ لكانت في مرتبة الصُوَر الناقصة جدًّا التي تحل في الهيولى الأُولى ابتداءً

٤ وايضاً ان الجسم الانساني جسمٌ مزاجيٌّ والمزاج لا يحصل بالمادة فقط والا
لكان ذلك فسادًا فقط فلا بدَّ اذن من بقاء صور العناصر في الجسم المزاجي ·
وهي صورٌ جوهرية · فاذًا يوجد في الجسم الانساني من دون النفس الناطقة
صورٌ أُخرى جوهرية

لكن يعارض ذلك ان للشيء الواحد وجودًا واحدًا جوهريًا والصورة الجوهرية
تفيد وجودًا جوهريًا فاذًا انما يكون للشيء الواحد صورةٌ واحدة جوهرية ·
والنفس هي صورة الانسان الجوهرية · فاذًا يستحيل ان يكون في الانسان صورةٌ
أُخرى جوهرية غير النفس العاقلة

والجواب ان يقال ان قيل بان النفس العاقلة ليست متصلة بالبدن كالصورة
بل كالمحرك فقط كما ذهب الافلاطونيون تحتم القول بان في الانسان صورةً
أُخرى جوهرية مقوِّمة للجسم المتحرك من النفس في وجوده واما اذا كانت النفس
العاقلة متصلة بالبدن كالصورة الجوهرية على ما اسلفناه في الفصل الاول من
هذا المبحث فيستحيل ان يوجد في الانسان من دونها صورةٌ اخرى جوهرية
ولتوضيح ذلك فليُعلم ان آية الفرق بين الصورة الجوهرية والصورة العرضية ان

الصورة العرضية لا تفيد مطلق الوجود بل وجوداً مقيداً كما ان الحرارة لا تفيد محلّها مطلقَ الكون بل كونه حارًّا وعلى هذا فمتى وردت الصورة العرضية على شيء فليس يقال انه يحدث او يتكوَّن مطلقاً بل انه يكون كذا او يتقيد بوجهٍ ما . وكذلك متى زالت الصورة العرضية عن شيء فليس يقال انه يفسد مطلقاً بل من وجهٍ واما الصورة الجوهرية فتفيد مطلق الوجود فمتى وردت على شيء قيل انه يتكون مطلقاً ومتى زالت عنه قيل انه يفسد مطلقاً ولذلك لما جعل قدماء الطبيعيين الهيولى الأُولى موجوداً بالفعل كالنار او الهواء او نحو ذلك قالوا ليس يتكون شيء او يفسد مطلقاً بل كل تكوُّنٍ فانما هو استحالةٌ رواه الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٣٣ فاذًا لو كان في هيولى الانسان من دون النفس العاقلة صورةٌ ما اخرى جوهرية سابقة عليها بها يكون محل النفس موجوداً بالفعل لم تكن النفس مفيدةً للوجود مطلقاً فلم تكن صورةً جوهرية ولم يكن بورودها كونٌ مطلقاً ولا بزوالها فسادٌ مطلقاً بل من وجهٍ فقط وهذا بيّن البطلان . فالحق اذن انه ليس في الانسان صورةٌ اخرى جوهرية سوى النفس العاقلة واحدها وانها كما تشتمل بقوتها على النفس الحساسة والغاذية كذلك تشتمل بقوتها على جميع الصور السفلى وتفعل وحدها كل ما تفعله الصور الناقصة في غير الانسان وهكذا شأن النفس الحساسة في البهائم والغاذية في النباتات وبالاجمال شأن جميع الصور الكاملة بالقياس الى الصور الناقصة

اذًا اجيب على الاول بان ارسطو لم يقل ان النفس فعلٌ لجسمٍ فقط بل انها « فعل جسمٍ طبيعيٍ آليٍّ ذي حيوة بالقوة » وليس قيد القوة مخرجاً للنفس فواضحٌ اذًا ان النفس ايضاً تدخل في ما يقال ان نفسه شيء فعلهُ على حد قولنا الحرارة فعلُ الحار والنور فعل المنير ليس لوجود منير دون النور بل لانه منير بالنور وعلى هذا النحو يقال ان النفس فعل لجسمٍ الخ لان كونه جسماً وآليًّا وذا

حياة بالقوة انما هو بالنفس . والفعل الاول يقال بالقياس الى الفعل الثاني الذي هو الأثر لان قيد القوة المذكور ليس مخرجاً للنفس

وعلى الثاني بان النفس لا تحرك البدن بوجودها من حيث هي متصلة به كالصورة بل بالقوة المحركة التي يستلزم فعلها تقدم وجود البدن بالفعل بالنفس فتكون النفس باعتبار القوة المحركة هي الجزء المحرك والبدن المتنفس هو الجزء المتحرك

وعلى الثالث بان المادة يُعتبَر فيها مراتب مختلفة من الكمال كالوجود والحيوة والشعور والتعقل . والثاني الذي يرد على الأول هو دائماً اكمل من الأول . فاذاً الصورة التي تفيد المادة كمالها الاول فقط هي في الدرجة القصوى من النقص واما التي تفيدها الكمال الاول والثاني والثالث وما بعد ذلك فهي في الدرجة القصوى من الكمال وتحلُّ مع ذلك في المادة ابتداء

وعلى الرابع بان ابن سينا صار الى ان الصور العنصرية الجوهرية تبقى سالمةً في المركب المزاجي وان المزاج يحصل بانكسار الكيفيات العنصرية المتضادة ورجوعها الى حاقّ الوسط لكن هذا محالٌ لان الصور العنصرية المختلفة لا يمكن ان تحل الا في اجزاء مختلفة من المادة وهذه الاجزاء لابدّ لاختلافها من تعقل الابعاد التي يمتنع انقسام المادة من دونها . والمادة التي يقوم فيها البعد لا توجد الا في الجسم ويمتنع اجتماع اجسام مختلفة في حيّز واحدٍ بعينه فيلزم اذن ان تكون العناصر متمايزة في المركب المزاجي بحسب الوضع وهكذا لا يكون ثمّ امتزاج في الحقيقة اي بحسب الكل بل في الصورة المحسوسة اي بحسب تماسّ الاجزاء المتصغرة جدًّا . وذهب ابن رشدٍ الى ان صور العناصر لما كانت ناقصةً كانت متوسطة بين الصور العرضية والصور الجوهرية فتقبل الاكثر والاقل ولذلك تضعف بالمزاج وترجع الى حاق الوسط ويحصل عنها صورةٌ

واحدة وهذا اشد استحالةً لان الوجود الجوهري لكل شيء يقوم بما لا يتجزأ وكل اضافةٍ واسقاط فانه يغير النوع كما في الاعداد على ما في الالهيات ك ٨ م ١٠ فيستحيل ان صورةً جوهريةً تقبل الاكثر والاقل وكذلك يستحيل ايضاً كون شيءٍ متوسطاً بين الجوهر والعرض · فالحق اذن ما قاله الفيلسوف في كتاب الكون ١ من ان صور العناصر تبقى في المركّب المزاجي لا بالفعل بل بالقوة لبقاء الكيفيات العنصرية الخاصة القائمة بهـا قوة الصور العنصرية ولو كانت تلك الكيفيات منكسرة السورة وكيفية هذا الامتزاج استعدادٌ خاصٌ لصورة الجسم المزاجي الجوهرية كصورة الحجر او ذي النفس

الفصلُ الخامسُ

في ان اتصال النفس العاقلة بالبدن المتصلة به هل هو لائقٌ

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان اتصال النفس العاقلة بالبدن المتصلة بهِ غير لائقٍ لان المادة يجب ان تكون على نسبة الصورة · والنفس العاقلة صورةٌ غير فاسدة فلا يليق اتصالها بالبدن الفاسد

٢ وايضاً ان النفس العاقلة صورةٌ في غاية التجرد عن المادة بدليل ان لها فعلاً تستقل به عن المادة الجسمانية · وكلما كان الجسم الطف كانت حصته من المادة اقل فكان يجب ان تتصل النفس بالطف الاجسام كالنار لا بجسمٍ مزاجيٍّ فضلاً عن الارضي

٣ وايضاً ليس يصدر انواعٌ مختلفة عن صورةٍ واحدةٍ لكون الصورة هي مبدأ النوع · والنفس العاقلة صورةٌ واحدة · فلا ينبغي ان تتصل بجسمٍ مركّب من اجزاء مختلفة الانواع

٤ وايضاً ان قابل الصورة الكُملَى يجب ان يكون اكمل · والنفس العاقلة هي اكمل النفوس · فاذا لما كان لاجسام سائر الحيوانات اكسيةٌ طبيعية كالوَبَر مكان

الثياب وكالحوافر والاظلاف مكان الاحذية وكان لها ايضاً اسلحة طبيعية كالمخالب والانياب والقرون لم يكن لائقاً فيما يظهر ان تتصل النفس العاقلة بجسمٍ ناقص اي عارٍ عن هذه المَعاون

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٤ و ٧ ان النفس فعلٌ لجسمٍ طبيعيٍ آليّ ذي حيوة بالقوة

والجواب ان يقال لما لم تكن الصورة لاجل المادة بل المادة لاجل الصورة وجب ان يُعلَّل حال المادة من جهة الصورة دون العكس والنفس العاقلة لها في رتبة الطبيعة المقامُ الاسفل بين الجواهر العقلية كما مرَّ في مب ٥٥ ف ٢ من حيث انها ليس لها من طبعها معرفة الحق كالملائكة بل لا بدَّ ان تقتنصها بطريق الشعور من المتجزئات كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٧ مقا ٢ والطبيعة لم تبخس شيئاً ما كان ضرورياً له فوجب من ثمه ان لا يكون للنفس العاقلة قوة التعقل فقط بل قوة الشعور ايضاً والشعور ليس يحصل من دون آلةٍ جسمية فوجب ان تتصل النفس العاقلة بجسمٍ صالحٍ لان يكون آلةً موافقةً للشعور . وما سوى اللمس من انواع الحس مبنيٌّ عليهِ وآلة اللمس يجب ان تكون متوسطة بين الاطراف المتضادة وهي الحار والبارد والرطب واليابس ونحوها مما هو من مدارك اللمس لانها على هذا تكون بالقوة الى المتضادات وقادرة ان تشعر بها ولذا كلما كانت آلة اللمس أعدل مزاجاً كان اللمس اشدَّ ادراكاً . والقوة الحسية على غاية الكمال في النفس العاقلة لان ما في الأدنى فهو موجود في الأعلى وجوداً اكمل كما قال ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره فوجب من ثمَّه ان يكون الجسم المتصلة به النفس العاقلة مزاجياً أعدل من جميع ما سواه ولهذا كان الانسان اكمل لمساً من سائر الحيوانات والاكمل لمساً في الناس اكمل عقلاً بدليل اننا نجد من كان انعم بدناً أذكى عقلاً كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٩٤

اذًا اجيب على الاول بانه ربما رام بعضٌ دفع هذا الاعتراض بقوله ان جسم الانسان كان قبل الخطيئة غير فاسدٍ لكن هذا الجواب قاصرٌ في ما يظهر لان جسم الانسان لم يكن قبل الخطيئة غير فانٍ بالطبع بل بفضل النعمة الالهية والاّ لم يرتفع بالخطيئة عدم فنائه كما لم يرتفع ايضاً عدم فناء الشيطان—ولذا يجب ان يجاب بجوابٍ آخر فيقال ان للمادة حالتين احداهما ما تُنتخب لمناسبة الصورة والأُخرى ما تلحق الاستعداد السابق بالضرورة وذلك كما ينتخب الصانع لصورة المنشار مادةً حديدية صالحةً للنشر ما كان صلباً واما قابلية اسنانه للفلول او الصدإِ فلازمةٌ بضرورة المادة وعلى هذا فالنفس العاقلة يجب ان تكون متصلة بجسمٍ معتدل فيلزم بضرورة المادة ان يكون فاسدًا فان قيل كان ممكنًا لله ان يدفع هذه الضرورة قلنا ليس يُراعَى في تكوين الطبيعيات ما تتصل اليه قدرة الله بل ما يلائم طبيعة الاشياء على ما قال اوغسطينوس في شرح تك ك٢ب ١ ومع ذلك فالعناية الالهية قد جعلت موهبة النعمة علاجًا لدفع الموت

وعلى الثاني بانه ليس يجب اتصال النفس العاقلة بالجسم لاجل الفعل العقلي في ذاته بل لاجل القوة الحسية التي تقتضي لها آلة معتدلة ولهذا وجب ان تتصل النفس العاقلة بهذا الجسم المتصلة به لا بعنصرٍ بسيط او بجسمٍ مزاجيٍ غَلَبت فيه النار من جهة الكمية للزوم امتناع الاعتدال بغلبة قوة النار الفعلية على ان هذا الجسم المعتدل له مزيةٌ على غيره ببعده عن الاطراف المتضادة مما يشابه به الجسم السماويَّ نوعًا من المشابهة

وعلى الثالث بان اجزاء الحيوان كالعين واليد واللحم والعظم ونحو ذلك ليست داخلة في نوعٍ بل الداخل فيه هو الكل ولهذا لا يصح ان يقال حقيقةً ان هذه الاجزاء مختلفة الانواع بل انها مختلفة الاستعدادات وهذا لائقٌ بالنفس العاقلة التي وان كانت واحدةَ الذات لكنها بسبب كمالها متعددة القوى فتحتاج في

الافعال مختلفة الى استعدادات مختلفة في اجزاء البدن المتصلة به ولهذا نجد اختلاف الاجزاء في الحيوانات الكاملة اعظم منه في الحيوانات الناقصة وفي هذه اعظم منه في النباتات

وعلى الرابع بانه لما كانت النفس العاقلة مدركة للكليات كان فيها قوة الى ما لا يتناهى فلم يكن ممكنًا ان يتعين لها من الطبيعة مقاصد طبيعية محدودة او معاون مخصوصة من آلة للمدافعة او كساء كما لنفوس سائر الحيوانات التي لا يتصل ادراكها او قوتها الا الى جزئيات محدودة بل كان للانسان طبعًا مكان ذلك كله العقل واليد اللذان هما آلتا الآلات لان الانسان يقدر بهما ان يهيء لنفسه آلات على اشكال غير متناهية ولاغراض غير متناهية

الفصل السادس

في ان النفس العاقلة هل تتصل بالبدن بواسطة هيئات عرضية

يتخطى الى السادس بان يقال: يظهر ان النفس العاقلة تتصل بالبدن بواسطة هيئات عرضية لان كل صورة فهي تحل في مادة خاصة بها ومتهيأة لها. والتهيؤات للصورة اعراض. فاذًا يجب ان يتصور في المادة اعراض سابقة على الصورة الجوهرية ومن ثمَّ سابقة على النفس لكون النفس صورة جوهرية

٢ وايضًا ان صور النوع الواحد المختلفة تقتضي اجزاء مختلفة في المادة. وليس يجوز تصور اجزاء مختلفة الا بحسب انقسام الكميات ذات الابعاد. فاذًا لا بد من تصور الابعاد في المادة قبل الصور الجوهرية المتكثرة في نوع واحد

٣ وايضًا ان تعلق الروحاني بالجسماني يكون بماسة القدرة. وقدرة النفس هي قوتها. فيظهر ان النفس تتصل بالبدن بواسطة القوة التي هي عرض من الاعراض

لكن يعارض ذلك ان العرض متأخر عن الجوهر في الزمان والاعتبار كما في

الالهيات ك٧م٤ فيمتنع اذًا تصور صورةٍ عرضية في المادة قبل النفس التي هي صورة جوهرية

والجواب ان يقال لو كانت النفس متصلةً بالبدن كالمحرك فقط لم يكن مانع ان يكون ثمَّ هيئاتٌ متوسطة بين النفس والبدن بان يكون من جهة النفس قوةٌ بها تحرك البدن ومن جهة البدن قابليةٌ يكون بها متحركاً من النفس بل كان ذلك من الضرورة · واما اذا كانت النفس العاقلة متصلة بالبدن كالصورة الجوهرية على ما مرَّ في ف١ فيستحيل توسط هيئةٍ عرضية بين البدن والنفس او بين ايّ صورةٍ جوهرية ومادتها وتحقيق ذلك انه لما كانت المادة بالقوة الى جميع الكمالات اي الافعال على ترتيبٍ ما وجب ان يكون الكمال الاول مطلقاً اول ما يتعقّل في المادة والكمال الاول بين جميع الكمالات هو الوجود فاذًا يستحيل ان يتعقل كون المادة حارةً او ذات حجم كذا قبل كونها موجودةً بالفعل · والوجود بالفعل انما يحصل لها بالصورة الجوهرية التي تفعل الوجود مطلقاً كما مرَّ في ف٤ · فاذًا يستحيل ان يوجد في المادة هيئاتٌ عرضية ايًا كانت قبل الصورة الجوهرية وهكذا يستحيل ان يوجد ذلك فيها قبل النفس

اذًا اجيب على الاول بانه يتضح مما تقدم في ف٣ و٤ ان الصورة الكُلى تتضمن بالقوة كل ما للصوَر السُفلى ولذلك فمع كونها واحدة بعينها تكمل المادة في درجاتٍ مختلفة من الكمال فان الصورة التي بها الانسان موجودٌ بالفعل والتي هو بها جسمٌ والتي هو بها حيٌ والتي هو بها حيوان والتي هو بها انسان صورةٌ واحدة بالذات · وواضحٌ ان لكل جسمٍ عوارض تلحقه خاصة به · فاذًا كما يُتعقّل كمال المادة في الوجود قبل حقيقة الجسمية وهلم جرًا كذلك تُتعقّل العوارض الخاصة بالموجود قبل الجسمية وهكذا تُعقَل التهيؤات في المادة قبل الصورة لا باعتبار جميع آثارها بل باعتبار الأثر المتأخر

وعلى الثاني بان الابعاد المقدارية اعراضٌ لاحقةٌ للجسمية الشاملة للمادة كلها فمتى تعقّلت المادة تحت الجسمية والأبعاد جاز تعقلها منفصلة الى اجزاء مختلفة بحيث تقبل صوراً مختلفة بحسب درجات أُخرى من الكمال لانه وان كانت الصورة التي تفيد المادة درجات الكمال المختلفة واحدةً بالذات كما مرَّ في ف ٤ لكنها مختلفة بالاعتبار

وعلى الثالث بان الجوهر الروحاني المتصل بالجسم كالمحرك فقط يتصل به بالقوة والقدرة واما النفس العقلية فانها تتصل بالبدن كالصورة بهويّتها ولكنها تدبره وتحركه بقوتها وقدرتها

الفصلُ السابعُ

في ان النفس هل تتصل بجسم الحيوان بواسطة جسمٍ ما

يُتخطّى الى السابع بان يقال: يظهر ان النفس تتصل بجسم الحيوان بواسطة جسمٍ ما فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ك٣ ب٥ « النفس تدبر الجسم بالنور اي بالنار والهواء الأشبهين بالروح » · والنار والهواء جسمان · فالنفس اذن تتصل بالجسم الانساني بواسطة جسمٍ ما

٢ وايضاً ما ينفك بزواله اتصال متصلين فهو واسطةٌ بينهما فيما يظهر · واذا زال الروح فارقت النفس البدن · فاذاً الروح الذي هو جسمٌ لطيفٌ هو واسطةٌ في اتصال البدن والنفس

٣ وايضاً ان المتباعدات جدًّا بينها لا تتصل الا بواسطةٍ · والنفس العقلية بعيدةٌ جدًّا عن البدن لكونها غير جسمية وغير فاسدة · فيظهر ان اتصالها به يحصل بواسطة شيءٍ هو جسمٌ غير فاسدٍ وذلك في ما يظهر نورٌ سماويٌّ يؤلّف بين العناصر وينشئ عنها واحداً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٧ « ليس يجب

البحث عما اذا كانت النفس والبدن واحداً كما ليس يُبحث عما اذا كان الشمع والشكل واحداً» والشكل يتصل بالشمع دون توسط جسمٍ ما · فاذاً كذلك تتصل النفس بالبدن دون توسط جسمٍ ما

والجواب ان يقال لو كانت النفس متصلة بالبدن كالمحرك فقط كما هومذهب الافلاطونيين لاق القول بتوسط جسامٍ بين نفس الانسان واي حيوان آخر وبدنه لانه يليق بالمحرك ان يحرك الشيء البعيد باوساطٍ أقرب اليه · واما اذا كانت النفس متصلةً بالبدن كالصورة على ما مرَّ في ف١ وانفصل الآنف فيستحيل ان يكون اتصالها به بتوسط جسمٍ ما وتحقيق ذلك ان شيئاً يقال له واحدٌ على نحو ما يقال له موجودٌ والصورة انما تجعل شيئاً موجوداً بالفعل بنفسها لكونها فعلاً بذاتها وليست تفيد الوجود بواسطةٍ ما فاذاً وحدة المركب من مادةٍ وصورةٍ انما تحصل بنفس الصورة التي انما تتحد بالمادة بنفسها على انها فعلها وليس ثمة شيء مأحدٌ غير الفاعل الذي يجعل المادة موجودةً بالفعل كما في الالهيات ك٨ م١٥ · ومن ذلك يتضح فساد مذاهب القائلين بتوسط اجسامٍ بين نفس الانسان وبدنه فقد ذهب فريق منهم من الافلاطونيين الى ان النفس العقلية متصلة طبعاً ببدن غير فاسد لاتفارقه اصلاً و بواسطتهِ تتصل بالبدن الانساني الفاسد · وصار فريقٌ آخر الى انها تتصل بالبدن بواسطة الروح الجسمي · وذهبت شرذمة اخرى الى انها تتصل بالجسم بواسطة النور الذي يجعلونه جسماً من طبيعة الذات الخامسة اما النفس النباتية فبواسطة نور السماء الكوكبية واما النفس الحساسة فبواسطة نور السماء البلورية واما النفس الناطقة فبواسطة نور سماء عليين · وواضحٌ ان هذا باطلٌ واهلٌ لان يُضحك منه اولاً لان النور ليس بجسمٍ وثانياً لان الذات الخامسة لاتدخل في تركيب الجسم المزاجي حقيقةً لعدم قبولها التغير والاستحالة بل انما تدخل فيه بالقوة فقط وثالثاً لان النفس تتصل بالجسم دون

توسطٍ اتصالَ الصورة بالمادة

اذًا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس انما هو على النفس من حيث تحرك البدن ولهذا يستعمل كلمة التدبير ولا ريب في انها تحرك اجزاء البدن الغليظة بالاجزاء اللطيفة واول آلةٍ للقوة المحركة هو الروح كما قال الفيلسوف في كتاب علة حركة الحيوانات ب٦

وعلى الثاني بان اتصال النفس بالبدن يزول بزوال الروح ليس لان الروح واسطة بل لانه يزول بزواله تهيؤ البدن لهذا الاتصال ومع ذلك فالروح واسطة في التحريك على انه الآلة الأُولى للحركة

وعلى الثالث بان النفس انما تكون بعيدةً جدًا عن البدن اذا اعتُبِرَت احوال كلٍّ منهما على حيالها فلو كان لكلٍّ منهما وجود منفردٌ عن وجود الآخر لوجب ان يكون بينهما اوساطٌ كثيرة واما باعتبار ان النفس هي صورة البدن فليس لها وجودٌ منفردٌ عن وجود البدن بل هي متصلة بالبدن مباشرةً بوجودها لان كل صورةٍ ايضًا اذا اعتُبِرَت من حيث هي فعلٌ كانت بعيدةً جدًا عن المادة التي هي موجودٌ بالقوة فقط

الفصلُ الثامنُ

في ان النفس هل هي موجودة كلها في كل جزء من البدن

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان النفس ليست موجودة كلها في كل جزء من البدن فقد قال الفيلسوف في كتاب علة حركة الحيوانات ب٧ «لاحاجة الى وجود النفس في كل جزء من البدن بل بوجودها في جزءٍ رئيسيٍّ منه تحيا بقية الاجزاء لما يحصل لها في الحال من القوة على ان تُصدِر بطباعها حركاتها الخاصة»

٢ وايضًا انما تحلُّ النفس في الجسم الذي هي فعله وانما هي فعلٌ للجسم الآليّ

وليس كل جزء من جسم الانسان جسماً آلياً . فاذاً ليست النفس موجودة كلها في كل جزء من البدن

٣ وايضاً في كتاب النفس ٢م٩و١٠ ان نسبة النفس كلها الى جسم الحيوان كله نسبة جزئها الى جزئه كنسبة البصر الى الحدقة . فلو كانت النفس كلها في كل جزء من البدن لكان كل جزء منه حيواناً

٤ وايضاً ان جميع قوى النفس قائمة في ماهية النفس فلو كانت النفس كلها في كل جزء من البدن لكانت جميع قواها في كل جزء منه فيكون البصر في الاذن والسمع في العين وهذا باطل .

٥ وايضاً لو كانت النفس كلها في كل جزء من البدن لكان كل جزء منه متعلقاً بهذا ابتداء فلم يكن جزء منه متعلقاً بآخر ولا جزء منه آصل من الآخر وهذا بين البطلان . فاذاً ليست النفس كلها في كل جزء من البدن

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ب٦ ان النفس في اي جسم وُجدت كانت كلها في كله وكلها في كل جزء منه

والجواب ان يقال كما قيل في الفصل الآنف اي لو كانت النفس متصلة بالبدن كالمحرك فقط لجاز ان يقال انها ليست في كل جزء منه بل في جزء واحد فقط به تحرك الاجزاء الأُخر لكن لما كانت متصلة بالبدن كالصورة وجب بالضرورة ان تكون في البدن كله وفي كل جزء منه اذ ليست صورةً عرضيةً له بل جوهريةً والصورة الجوهرية ليست كمالاً للكل فقط بل لكل جزء منه ايضاً لانه لما كان الكل يتقوم عن الاجزاء كانت صورته التي لا يحصل بها الوجود لكل جزء منه انما هي التركيب والترتيب كصورة البيت وهذه الصورة عرضية والنفس انما هي صورةٌ جوهرية فيجب ان تكون صورةً وفعلاً ليس للكل فقط بل لكل جزء منه ايضاً ومن ثمَّ فكما انه اذا بانت النفس لا يقال الحيوان

والانسان الا بالاشتراك كما يقال على الحيوان المنقوش او المنحوت في الحجر كذلك
الحسن في اليد والعين او في اللحم والعظم على ما قال الفيلسوف في كتاب النفس
٢ ء ٩ والدليل على ذلك انه متى بانت النفس لم يبق لجزء افاعيله الخاصة مع ان كل
ما يبقى له نوعه يبقى له افاعيل النوع · والفعل انما يكون في ما هو فعله · فاذاً يجب ان
تكون النفس في البدن كله وفي كل جزء منه وكونها كلها في كل جزء منه يمكن
اعتباره من انه لما كان الكل ما ينقسم الى اجزاء كانت الكلية على ثلاثة اضرب
باعتبار تقسيمات ثلاثة لانه يوجد كلٌّ ينقسم الى اجزاء مقدارية كالخط كله او
الجسم كله ويوجد ايضاً كلٌّ ينقسم الى اجزاء اعتبارية وذاتية كما ينقسم المحدود الى
اجزاء الحدّ وكما يتحلل المركب الى مادةٍ وصورة ويوجد كلٌّ ثالث بالقوة ينقسم
الى اجزاء القوة فالضرب الاول من الكلية لا يلائم الصور الا بالعرض وليس
كل الصور بل تلك الصورة التي نسبتها الى الكل المقداري واجزائه على السواء
كالبياض فانه باعتباره في حقيقته لافرق بين كونه في السطح كله وكونه في كل
جزء منه ولهذا ينقسم البياض بالعرض بانقسام السطح واما الصورة التي تقتضي
تباين الاجزاء كالنفس ولا سيما نفس الحيوانات الكاملة فليست نسبتها الى الكل
واجزائه على السواء ولهذا لا تنقسم بالعرض اي بانقسام الكم فاذاً ليس يمكن ان
يكون للنفس كليةٌ مقدارية اي ذات كمٍ لا بالذات ولا بالعرض واما الكلية
الثانية التي تُعتبَر بحسب كمال الحقيقة والذات فتلائم الصور حقيقةً وبالذات
ومثلها ايضاً كلية القوة لان الصورة هي مبدأ الفعل وعلى هذا فاذا نُظِرَ في
البياض هل هو كله في السطح كله وفي كل جزء منه ففيه تفصيل فان أُريد
الكلية المقدارية الحاصلة للبياض بالعرض لم يكن كله في كل جزء من السطح وكذا
يقال في كلية القوة لان البياض الذي في السطح كله هو اقوى على تحريك البصر
من البياض الذي في جزء منه واما ان أُريد كلية النوع والماهية فالبياض

موجودٌ كله في كل جزء من السطح · ولما لم يكن للنفس كميةٌ مقدارية لا بالذات ولا بالعرض كما تقدم قريباً كانت النفس موجودةً كلها في كل جزء من البدن باعتبار كلية الكمال والماهية فقط لا باعتبار كلية القوة اذ ليست في كل جزء من البدن باعتبار كل قوة لها بل هي في العين بقوة البصر وفي الاذن بقوة السمع وهلم جرًّا لكن لا بد من اعتبار ان النفس لاقتضائها تغايراً في الاجزاء ليست نسبتها الى الكل والاجزاء على السواء بل هي في الكل اولاً و بالذات من حيث انه المحل المتكمل بها الخاص والمعادل وفي الاجزاء ثانياً من حيث ان للاجزاء نسبةً الى الكل

اذاً اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على قوة النفس المحركة

وعلى الثاني بان النفس هي فعل الجسم الآلي على انه المتكمل بها الاول والمعادل

وعلى الثالث بان الحيوان هو المركَّب من النفس والبدن كله الذي هو المتكمل بها الأول والمعادل · والنفس ليست كذلك في جزء البدن · فليس يلزم ان يكون جزء الحيوان حيواناً

وعلى الرابع بان من القوى النفسانية ما هو فوق كل اهليةٍ جسميةٍ وهو العقل والارادة ولهذا ليس يقال انهما في جزء من البدن ومنها ما هي مشتركةٌ بين النفس والبدن ولذلك ليس يجب ان يكون كلٌ من هذه القوى حيث تكون النفس من البدن بل في ذلك الجزء المعادل لفعل تلك القوة

وعلى الخامس بانه انما يقال لجزء من البدن آصل من جزء آخر باعتبار القوى المختلفة التي اجزاء البدن آلاتٌ لها فالجزء الآصل ما كان آلةً لقوةٍ آصل او خادماً لها بوجهٍ آصل

المبحث السابع والسبعون

في ما يتعلق بقوى النفس بالاجمال—وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في ما يتعلق بقوى النفس واولاً بالاجمال ثم بالتفصيل اما الاول فالبحث فيه يدور على ثماني مسائل —١ في ان ماهية النفس هل هي عين قوتها —٢ في ان النفس هل لها قوة واحدة او قوى متكثرة —٣ في ان قوى النفس كيف تتمايز —٤ في ترتيبها —٥ في ان النفس هل هي محل جميع القوى —٦ في ان قوى النفس هل هي صادرة عن ماهيتها —٧ هل احداها صادرة عن الاخرى —٨ هل تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها البدن

الفصل الاول

في ان ماهية النفس هل هي عين قوتها

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان ماهية النفس عين قوتها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٩ ب ٤ ان «الذهن والمعرفة والمحبة موجودة في النفس وجودًا جوهريًا اي ذاتيًا» وقال ايضاً هنالك ١٠ ب ١١ «الذاكرة والعقل والارادة حيوة واحدة وذهن واحد وماهية واحدة»

٢ وايضاً ان النفس اشرف من الهيولى الأُولى . والهيولى الأُولى عين قوتها . فالنفس أَولى ان تكون كذلك

٣ وايضاً ان الصورة الجوهرية ابسط من الصورة العرضية بدليل ان الصورة الجوهرية لا تشتد او تضعف بل هي قائمة بما لا يتجزأ . والصورة العرضية عين قوتها . فأَولى ان تكون كذلك الصورةُ الجوهرية التي هي النفس

٤ وايضاً ان القوة الحسية هي التي بها نحسُّ والقوة العقلية هي التي بها نَعقل . واول ما به نحسُّ ونعقل هو النفس كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٢٤ . فالنفس اذن عين قوتها

٥وايضاً ما ليس داخلاً في ماهية الشيء فهو عرضٌ فلو كانت قوة النفس خارجةً عن ماهيتها لكانت عرضاً وهذا منافٍ لقول اوغسطينوس في كتاب الثالوث٩ب ٤ ان الاشياء المار ذكرها «ليست موجودةً في النفس وجود الشيء في محله كوجود اللون او الشكل او كيفيةٍ او كميةٍ أُخرى في الجسم لان كل ما كان كذلك فليس يتعدى المحل الحال فيه والذهن يقدر ان يحب ويعرف غير النفس ايضاً »

٦ وايضاً يمتنع كون الصورة البسيطة محلاً ٠ والنفس صورةٌ بسيطة لعدم تركبها من مادةٍ وصورة على ما مرَّ في مب ٧٥ ف ٥ ٠ فاذًا يمتنع ان تكون قوة النفس موجودةً فيها وجود الشيء في محله

٧ وايضاً ليس العرض مبدأً للفصل الجوهري ٠ والحساس والناطق فصلان جوهريان وهما مأخوذان من الحس والنطق اللذين هما قوتان في النفس ٠ فاذًا ليست قوى النفس أعراضاً وهكذا يظهر ان قوة النفس هي عين ماهيتها

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١١ « الارواح السماوية تنقسم الى ماهية وقوة وفعل » فالنفس اذن أولى بان تكون ماهيتها مغايرةً لقوتها

والجواب ان يقال يستحيل ان تكون ماهية النفس عين قوتها وان قال بعضٌ بذلك ولنا في تحقيقه هنا وجهان الاول انه لما كان الموجود وكل جنسٍ من اجناسه ينقسم الى قوةٍ وفعلٍ وجب ان تكون القوة والفعل في جنسٍ واحدٍ ولهذا اذا لم يكن الفعل في جنس الجوهر امتنع ان يكون فيه ايضاً القوة التي الى ذلك الفعل ٠ وأثر النفس ليس في جنس الجوهر بل انما الأثر عين الجوهر في الله وحده ومن ثم كانت قوة الله التي هي مبدأ الأثر عين ذاته تعالى وهذا ممتنعٌ في النفس وفي كل خليقةٍ أُخرى كما اسلفنا انه ممتنعٌ في الملاك في مب ٥٩ ف ٢ —

والثاني ان النفس بماهيتها فعلٌ فلو كانت ماهيتها مبدأ الأثر مُباشرً لكان كل ذي نفسٍ يصدر عنه دائمًا بالفعل آثار الحيوة كما ان كل ذي نفسٍ حيٌّ دائمًا بالفعل لانها من حيث هي صورةٌ ليست فعلاً متجهًا الى فعلٍ آخر ورا٠ه بل هي الحد الأقصى تتولد فاذًا كونها لا تزال بقوة الى فعلٍ آخر ليس باعتبار ماهيتها من حيث هي صورةٌ بل باعتبار قوتها وبهذا الاعتبار يقال للنفس من حيث هي خاضعةٌ لقوتها فعلٌ اول متجهٌ الى فعلٍ ثانٍ ٠على ان ذا النفس ليس يفعل دائمًا بالفعل افعال الحيوة ولذلك قيل في حد النفس انها فعلٌ لجسمٍ ذي حياةٍ بالقوة وليس مع ذلك قيد القوة مخرجًا للنفس فاذًا ليست ماهية النفس عين قوتها اذ ليس شيءٌ بالقوة باعتبار الفعل من حيث هو بالفعل

اذًا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على الذهن باعتبار معرفته ومحبته لذاته فتكون المعرفة والمحبة باعتبار تعلقهما به موجودتين في النفس وجودًا جوهريًا او ذاتيًا لتعلق المعرفة والمحبة بجوهر النفس او ماهيتها وعلى هذا المعنى ايضًا يجب حمل قوله انها حيوةٌ واحدةٌ وذهنٌ واحدٌ وماهيةٌ واحدة —او بما قال بعضٌ من ان هذا القول صادقٌ باعتباره من قبيل حمل الكل القُوَّيِّ على اجزائه وهو واسطةٌ بين الكل الكلي والكل الكمالي فان الكل الكلي يصدق على كل جزءٍ من اجزائه بتمام ماهيته وقوته كما يصدق الحيوان على الانسان والفرس ولهذا يُحمَل حقيقةً على كل جزءٍ من اجزائه ٠ والكل الكمالي ليس يصدق على كل جزءٍ من اجزائه لا بتمام ماهيته ولا بتمام قوته فلا يُحمَل بوجهٍ على كل جزءٍ من اجزائه بل يحمَل عليها كلها معًا بوجهٍ ما ولو مجازًا وذلك كقولنا الجدار والسقف والاساس هي البيت ٠ واما الكل القوّيُّ فيصدق على كل جزءٍ من اجزائه بتمام ماهيته لا بتمام قوته ومن ثمّ يجوز ان يحمَل على كل جزءٍ من اجزائه بوجهٍ ما لا حقيقةً كما يُحمَل الكل الكلي وعلى هذا الوجه يحمل قول

اوغسطينوس ان الذاكرة والعقل والارادة ماهيةٌ واحدةٌ للنفس

وعلى الثاني بان الفعل الذي الهيولى الأُولى بالقوة اليه هو الصورة الجوهرية ولهذا ليست قوة الهيولى سوى ماهيتها

وعلى الثالث بان الأثر يُسنَد الى المركَّب كما يُسنَداليه الوجود اذ ليس يفعل الا الموجود . والمركَّب بالصورة الجوهرية يحصل على الوجود الجوهري وبالقوة التابعة للصورة الجوهرية يفعل فكانت من ثمه نسبة الصورة العرضية الفعلية الى صورة الفاعل الجوهرية (كنسبةالحرارة مثلاً الىصورةالنار) كنسبة قوة النفس الى النفس

وعلى الرابع بان كون الصورة العرضية مبدأً للأثر انما هو حاصل لها من الصورةالجوهرية فالصورة الجوهريَّة اذن هي المبدأُ الأَول للأثر لاالمبدأُ القريب وبناءً على ذلك قال الفيلسوف ان ما به نَعقُل ونحِسُّ هو النفس

وعلى الخامس بانه ان أُخِذَ العرض من حيث هو قسيمٌ للجوهر امتنع ان يكون شيءٌ واسطةً بين الجوهر والعرض لانقسامها بالاثبات والنفي اي بالوجود في محل واللاوجود فيه وعلى هذا فلأن القوة النفسانية ليست عين ماهية النفس يجب ان تكون عرضاً وهي من ثاني انواع الكيف . واما ان أُخذَ العرض من حيث هو احد الكليات الخمس كان ثمَّه شيءٌ واسطةً بين الجوهر والعرض لان كل ما كان ذاتياً للشيء فهو من قبيل جوهره وليس كل ما كان خارجاً عن ماهيته يجوز ان يقال له عرضٌ بل انما يقال ذلك لما ليس صادراً عن مبادىء النوع الذاتية فقط فان الخاصة ليست جزءًا من الماهية لكنها صادرةٌ عن مبادىء النوع الذاتية فكانت واسطةً بين الجوهر والعرض كما مرَّ في الجواب الاول وبهذا الوجه يجوز ان تُعتَبر قوى النفس متوسطةً بين الجوهر والعرض لكونها خواص طبيعية للنفس . واما قول اوغسطينوس ليست المعرفة والمحبة موجودتين في النفس وجود العوارض

في الموضوع فيُحمَل على ما تقدم هناك اي لا باعتبار استنادهما الى النفس بل باعتبار تعلقهما بها وعلى هذا المعنى ينهض برهانه لانه لو كانت المحبة موجودةً في النفس المحبوبة كوجود العرض في المحل لزم ان يجاوز العرض محلّه لتعلق محبة النفس بامورٍ أُخرى ايضاً

وعلى السادس بان النفس وان لم تكن مركبة من مادةٍ وصورة الا ان فيها شيئًا مخالطًا للقوة كما اسلفنا في مب ٧٥ ف٥ فيجوز ان تكون محلاً للعرض · اما القضية الموردة فانما تصدق في الله الذي هو فعل صرفٌ وفي حقه تعالى اوردها بويسيوس في كتاب الثالوث

وعلى السابع بان الناطق والحساس باعتبار كونهما فصلين ليسا مأخوذين من قوتَي الحسّ والنطق بل من النفس الحساسة والناطقة الا انه لما كانت الصور الجوهرية المجهولة لنا في ذاتها انما تُعلَم لنا بالعوارض لم يكن مانعٌ ان تجعل العوارض احيانًا مكان الفصول الجوهرية

الفصلُ الثاني

هل للنفس قوًى متكثرة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس للنفس قوًى متكثرة لان النفس العاقلة قريبة جدًّا الى الشبه الالهي · وليس في الله الا قوةٌ بسيطةٌ واحدة · فكذا النفس العاقلة ايضاً

٢ كلّما كانت القوة اعلى كانت أَوحد · والنفس العاقلة اعلى قوةً من سائر الصوَر · فاذاً يجب تكون اعظم وحدةً في قوتها

٣ وايضاً ليس يفعل الا ما كان موجودًا بالفعل · والانسان بماهية النفس الواحدة يحصل له مراتب مختلفة من كمال الوجود كما مرَّ في المبحث الآنف ف٣ و٤ · فاذًا بقوةٍ نفسانيةٍ واحدةٍ يفعل الافاعيل المختلفة بحسب اختلاف المراتب

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف وضع للنفس قوى متكثرة في كتاب النفس ٢ م١٣ و٢٧

والجواب ان يقال لابدّ من وضع قوى متكثرة للنفس ولتوضيح ذلك يجب اعتبار ما قاله الفيلسوف في كتاب السماء ٢ م٦٦ من ان الموجودات السافلة لا تقدر ان تدرك كمال الخيرية بل انما تدرك خيريةً ناقصةً بحركاتٍ قليلة وما كان اعلى منها فانه يدرك كمال الخيرية بحركات كثيرة وما كان اعلى منه فانه يدرك ذلك بحركاتٍ قليلة والكمال الاعظم انما هو لمن يدرك كمال الخيرية من غير ما حركةٍ كما ان من لا يقدر ان ينال الشفاء التام بل انما يدرك يسيراً منه بادوية كثيرة فهو في المرتبة السفلى من الاستعداد للشفاء واحسن استعداداً منه من يقدر ان ينال الشفاء التام ولكن بادوية كثيرة واحسن استعداداً من هذا من ينال ذلك بأدويةٍ قليلة والبالغ اقصى مراتب الاستعداد من يحصل على ذلك دون دواء. فاذاً ما كان دون الانسان فانه يدرك خيراتٍ جزئية فيكون له افعالٌ وقوى قليلة ومحدودة واما الانسان فيقدر على ادراك الخيرية الكلية والكاملة لقدرته على ادراك السعادة ولكنه في رتبة الطبيعة ادنى المخلوقات القادرة على ادراك السعادة ومن ثم كان في النفس الانسانية حاجةٌ الى افعالٍ وقوى كثيرة ومختلفة واما الملائكة فهم اقل اختلافاً في القوى واما الله فليس فيه قوةٌ او فعلٌ مغايرٌ لماهيته — وهناك ايضاً وجه آخر لزيادة تعدد القوى في النفس الانسانية وهو كونها متوسطة بين المخلوقات الروحانية والمخلوقات الجسمانية فيجتمع فيها قوى كلا الفريقين

اذاً اجيب على الاول بان النفس العقلية هي بقدرتها على ادراك الخيرية الكاملة ولو بوسائل كثيرة ومختلفة اقرب الى الشبه الالهي من المخلوقات التي دونها فان كثرة الوسائل واختلافها انما يجعلها اقل شبهاً بالله من المخلوقات

التي فوقه

وعلى الثاني بان القوة الواحدة هي اعلى اذا تدوّنت امورا مساوية والقوة المتكثرة هي اعلى اذا تدولت اموراً اكثر

وعلى الثالث بان الشيء الواحد ليس له الا وجودٌ جوهريٌ واحدٌ لكن يجوز ان يكون له افعالٌ متكثرة ولهذا كان للنفس ماهيةٌ واحدةٌ وقوى متكثرة

الفصلُ الثالثُ

في ان القوى هل تتمايز بالآثار والموضوعات

يتخطى الى الثالث بان يقال يظهر ان القوى لا تتمايز بالآثار والموضوعات اذ ليس يتعين شيءٌ الى نوعٍ بما هو متأخرٌ اوخارجٌ · والأثر متأخرٌ عن القوة والموضوع خارج عنها · فاذاً لا تتمايز القوى بهما في النوع

٢ وايضاً ان المتضادات ما كانت في غاية التباين فلو كانت القوى تتمايز بالموضوعات لزم عدم تعلق قوةٍ واحدة بالمتضادات وهذا بيّن البطلان في جميع القوى تقريباً فان الابيض والاسود يتعلق بهما قوةٌ باصرةٌ واحدة والحلوُ والمرُّ يتعلق بهما قوةٌ ذائقةٌ واحدةٌ

٣ وايضاً متى ارتفعت العلة ارتفع المعلول فلو كان تباين القوى من تباين الموضوعات لما تعلقت قوى مختلفة بموضوعٍ واحدٍ وهذا ظاهر الفساد لتعلق القوة المدركة والقوة الشوقية بواحدٍ بعينه

٤ وايضاً ما كان علةً بذاته لشيءٍ فهو يسببهُ في كل شيءٍ · وقد نجد موضوعات مختلفة لقوى متباينة يتعلق بها قوة واحدة كما ان الصوت واللون موضوعان لقوّتي السمع والبصر المختلفتين ويتعلق بهما مع ذلك قوةُ الحس المشترك الواحدة · فاذاً ليست القوى تتمايز بتمايز الموضوعات

لكن يعارض ذلك ان المتأخرات تتمايز بالمتقدمات وقد قال الفيلسوف في

كتاب النفس ٢م٣٣ ان« الآثار والافعال متقدمة عقلاً على القوى والموضوعات متقدمة على الافعال » فاذاً القوى تتمايز بالآثار والموضوعات

والجواب ان يقال ان القوة من حيث هي قوة هي متجهة الى الفعل فيجب من ثَمّه اعتبار حقيقتها من جهة الفعل المتجهة اليه فاذاً يجب ان تختلف حقيقتها على حسب اختلاف حقيقة الفعل وحقيقة الفعل تختلف باختلاف حقيقة الموضوع فان كل فعل فهو يستند اما الى القوة الفاعلة او الى القوة المنفعلة ونسبة الموضوع الى فعل القوة المنفعلة نسبة المبدإ والعلة المحركة فان اللون من حيث يحرك البصر هو مبدأ الإبصار ونسبته الى فعل القوة الفاعلة نسبة الحد والغاية كما ان موضوع القوة النامية هو الكم التام الذي هو غاية النمو ومن هذين اي المبدإ والغاية او الحدّ يستفيد الفعل نوعه فان التسخين يختلف عن التبريد في ان الاول يصدر عن الحار اي الفاعل الى الحار والثاني يصدر عن البارد الى البارد فاذاً لابد ان يكون اختلاف القوى بحسب الافعال والموضوعات لكن يجب ان يُعلَم ان ما بالعرض ليس يغير النوع فان الحيوان لما كان يعرض له ان يكون متلوناً لم تختلف انواعه باختلاف اللون بل باختلاف ما يحصل له بالذات اي باختلاف النفس الحساسة التي قد تكون ناطقة وقد تكون غير ناطقة فكان الناطق وغير الناطق هما الفصلين المفصّلين للحيوان المقوّمين لاختلافه النوعي وكذا الحال في قوى النفس فانها ليست تختلف بكل اختلاف في الموضوعات بل باختلاف ما تتجه اليه القوة بالذات كما يتجه الحس بالذات الى الكيفية المنفعلة التي تنقسم بالذات الى اللون والصوت ونحوهما ولذا كانت القوة الحسية المتعلقة باللون وهي البصر مغايرة للقوة الحسية المتعلقة بالصوت وهي السمع لكن يعرض للكيفية المنفعلة او للمتلوّن ان يكون موسيقياً او ناحياً او كبيراً او صغيراً او انساناً او حجراً فلا تكون هذه الاختلافات سبباً لتمايز القوى النفسانية

اذًا اجيب على الاول بان الفعل وان كان متأخرًا عن القوة وجودًا لكنه متقدمٌ عليها عقلاً واعتبارًا والموضوع وان كان خارجًا لكنه مبدأ او غاية للأثر وما كان داخلاً اي باطنًا لشيء فانما يكون على نسبة مبدئه وغايته

وعلى الثاني بانه لو اتجهت قوةٌ ما بالذات الى احد الضدين على انه موضوعها لزم اختصاص ضده بقوةٍ أُخرى لكن القوة النفسانية لا تتجه بالذات الى الحقيقة الخاصة باحد الضدين بل الى الحقيقة المشتركة بينهما كما ان البصر ليس يتجه بالذات الى حقيقة الابيض بل الى حقيقة اللون لتضمُّن كلٍّ من الضدين على نحوٍ ما حقيقة الآخر لان النسبة بينهما كالنسبة بين الكامل والناقص

وعلى الثالث بانه لا مانع ان يكون شيءٌ واحدًا ذاتًا ومتغايرًا اعتبارًا وهكذا يجوز تعلق قوى مختلفة به

وعلى الرابع بان القوة العالية تتجه بالذات الى الموضوع باعتبار حقيقةٍ أعمّ من الحقيقة التي تتجه اليها القوة السافلة لانه كلما كانت القوة أعلى كانت اكثر تناولاً ولذلك كانت امورٌ كثيرة تتفق في حقيقة موضوعية واحدة تتجه اليها بالذات القوة العالية ولكنها تختلف باعتبار الحقائق التي تتجه اليها بالذات القوى السافلة ومن ثمه كان للقوى السافلة المختلفة موضوعات مختلفة ولكنها تتعلق بها قوةٌ واحدة عالية

الفصلُ الرَّابعُ
في ان القوى النفسانية هل هي مترتبة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان القوى النفسانية ليست مترتبة لان الاشياء المندرجة تحت قسمةٍ واحدة ليس فيها متقدمٌ ومتأخرٌ بل هي متصاحبة طبعًا والقوى النفسانية مندرجةٌ تحت قسمةٍ واحدة . فاذًا ليست مترتبة

٢ وايضًا ان للقوى النفسانية نسبةً الى الموضوعات ونسبةً الى النفس . وهي

ليست مترتبة من جهة النفس لان النفس واحدة ولا من جهة الموضوعات ايضاً لكونها متغايرة ومتباينة بالكلية كما هو واضحٌ في اللون والصوت · فاذاً ليست القوى النفسانية مترتبة

٣ وايضاً من شأن القوى المترتبة ان يكون فعل احداها متوقفاً على فعل الأخرى · وليس فعل احدى القوى النفسانية متوقفاً على فعل الأخرى لجواز ان يخرج البصر الى الفعل من دون السمع وبالعكس · فاذاً ليست القوى النفسانية مترتبةً

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قد شبّه اجزاء النفس او قواها بالاشكال كما في كتاب النفس ٢م٣٠ و٣١ · والاشكال مترتبة · فكذا القوى النفسانية ايضاً

والجواب ان يقال لما كانت النفس واحدةً والقوى متعددةً والانتقال من الواحد الى الكثرة انما يكون بترتيبٍ ما وجب ان تكون القوى النفسانية مترتبة وترتيبها على ثلاثة انواع اثنان منها باعتبار توقف احداها على الأخرى والثالث باعتبار ترتيب الموضوعات اما توقف احداها على الأخرى فيجوز اعتباره على وجهين احدهما بحسب الترتيب الطبيعي باعتبار ان الكامل متقدمٌ طبعاً على الناقص والآخر بحسب ترتيب التوليد والزمان باعتبار انه يُنتقَل من الناقص الى الكامل فباعتبار الضرب الاول من ترتيب القوى تكون القوى العقلية متقدمة على القوى الحسية ولذلك فهي تدبرها وتأمرها وكذا القوى الحسية متقدمة بهذا الترتيب على قوى النفس الغاذية · واما باعتبار الضرب الثاني فالامر بالعكس لان قوى النفس الغاذية متقدمة بطريق التوليد على قوى النفس الحساسة ولذلك فهي تأهب البدن لافعالها وكذا الحال في القوى الحسية بالنسبة الى القوى العقلية واما باعتبار الضرب الثالث فبعض القوى الحسية مترتبةٌ بينها وهي البصر والسمع والشم لان المرئي متقدمٌ طبعاً لاشتراكه بين الاجسام العلوية والسفلية

والصوت المسموع يحدث في الهواء المتقدم طبعاً على امتزاج العناصر الذي يتبعه الشم

اذا اجيب على الاول بانه قد تكون بعض انواع الجنس الواحد متفاوتةً في المتقدم والمتأخر باعتبار الوجود كالاعداد والاشكال وان كانت متصاحبة باعتبار اندراجها تحت جنس واحدٍ شاملٍ لها

وعلى الثاني بان للقوى النفسانية ترتيباً من جهة النفس التي وان كانت واحدةً بالذات الا ان لها باعتبار ترتيبٍ ما نسبةً الى افعال مختلفة ومن جهة الموضوعات ومن جهة الافعال ايضاً كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض انما يتجه على تلك القوى التي يُعتبَر فيها الضرب الثالث من الترتيب فقط واما تلك القوى المترتبة بالترتيبين الآخرين فهي بحيث يتوقف فعل احداها على فعل الأُخرى

الفصلُ الخامسُ

في ان القوى النفسانية باسرها هل هي موجودة في النفس وجودَ الشيء في المحل

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان القوى النفسانية باسرها موجودةٌ في النفس وجود الشيء في المحل لان نسبتها الى النفس نسبة القوى الجسمانية الى الجسم . والجسم محلٌّ للقوى الجسمانية . فالنفس اذن محل للقوى النفسانية

٢ وايضاً ان افعال القوى النفسانية تُسنَد الى البدن باعتبار النفس لان النفس هي أوَّل ما به نحِسُّ ونَعقِل كما في كتاب النفس ٢م ٢٤ . والمبادئ الأُولى لافعال النفس هي القوى . فالقوى اذن موجودةٌ اولاً في النفس

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك١٢ب١٩ و٢٠ « من الاشياء ما تحِسُّ به النفس لابواسطة البدن بل من دونه كالخوف ونحوه ومنها ما تحسُّ به بواسطة البدن » . ولو لم تكن القوة موجودةً في النفس وحدها وجودَ الشيء في

المحل لم يكن لها ان تحسّ بشيءٍ من دون البدن · فالنفس اذن محل القوة الحسية وهكذا هي محل سائر القوى ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة ب١ « ليس الشعور من شأن النفس ولا من شأن البدن بل من شأن المركّب » فالقوة الحسية اذن موجودة في المركّب وجودَها في المحل · فاذاً ليست النفس وحدها محلاً لجميع القوى النفسانية

والجواب ان يقال ان محل القوة الفاعلة ما كان قادراً ان يفعل لان كل عرض يتصف به محلهُ · وما يقدر ان يفعل وما يفعل واحدٌ بعينه فاذاً ما اختص به الفعل فهو محلٌ للقوة كما قال الفيلسوف ايضاً في الموضع المتقدم ذكره · وواضحٌ مما قدَّمناه في المبحث الآنف ف١ ان من افعال النفس ما يزاوَل دون آلة جسمانية كالتعقل والارادة فالقوى المُصدِرة لهذه الآثار محلُّها النفس ومنها ما يزاوَل بآلاتٍ جسمانية كالإبصار بالعين والسماع بالاذن وقِس على ذلك سائر افعال القوة الغاذية والحساسة والقوى المصدرة لهذه الافعال محلُّها المركّب لا النفس وحدها

اذاً اجيب على الاول بان جميع القُوى تُسنَد الى النفس لا على انها محلها بل على انها مبدؤُها لان المركّب انما يقوى على فعل هذه الافعال بالنفس

وعلى الثاني بان وجود جميع هذه القوى في النفس آصلُ من وجودها في المركّب باعتبار المبدئية لا باعتبار المحلّية

وعلى الثالث بان افلاطون ذهب الى ان الشعور فعلٌ خاصٌ بالنفس كالتعقل وكثيراً ما يورد اوغسطينوس في المباحث الفلسفية آراء افلاطون على سبيل الحكاية لا لاخذٍ بها ومع ذلك فما يقال هنا من ان النفس تحسُّ ببعض الاشياء بالبدن وببعضها دون البدن يحتمل معنيين احدهما ان المراد بقولنا بالبدن أو

دون البدن الدلالة على فعل الشعور باعتبار صدوره عن الشاعر وبهذا المعنى لا تشعر النفس بشيءٍ دون البدن لان فعل الشعور ليس يصدر عن النفس الا بآلةٍ جسمانية · والثاني ان المراد بذلك الدلالة على فعل الشعور من جهة الموضوع المشعور به وبهذا المعنى قد تشعر النفس ببعض اشياء بالبدن اي موجودة في البدن كشعورها بالجرح ونحوه وقد تشعر ببعض اشياء دون البدن اي غير موجودة في البدن بل في تصور النفس فقط كشعورها بالتذاذها بما تسمعه او بتألمها منه

الفصلُ السادسُ
في ان قوى النفس هل هي صادرةٌ عن ماهيتها

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان قوى النفس ليست صادرةً عن ماهيتها إذ ليس يصدر عن الواحد البسيط اشياء مختلفة · وماهية النفس واحدةٌ بسيطةٌ · فيمتنع صدور قوى النفس عنها لتكثرها واختلافها

٢ وايضاً ما كان مصدراً لشيءٍ فهو علةٌ له · وليس يجوز جعلُ ماهية النفس علةً لقواها كما يتضح من استقراء اجناس العلل · فاذاً ليست قُوَى النفس صادرةً عن ماهيتها

٣ وايضاً ان الصدور يتضمن حركةً ما · وليس يتحرك شيءٌ من نفسه كما هو مقرَّرٌ في الطبيعيات ك٧ ب٥ الا باعتبار اجزائه كما يقال ان الحيوان يتحرك من نفسه باعتبار ان جزءًا منه محركٌ وجزءًا متحركٌ وايضاً فالنفس لا تتحرك كما تقرَّر في كتاب النفس ١ م٦٦ · فاذاً ليست النفس مُصدِرةً لقواها فيها

لكن يعارض ذلك ان قوى النفس انما هي خاصياتٌ طبيعية لها · والمحلُّ علةٌ لاعراضه الخاصة ولذلك يؤخذ في حدّ العرض كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ك٧ م١٢ ومايليه · فاذاً قوى النفس تصدر عن ماهيتها صدورها عن علتها

والجواب ان يقال ان الصورة الجوهرية والصورة العرضية تجتمعان من وجهٍ وتفترقان من وجهٍ فتجتمعان في ان كليهما فعلٌ وبكليهما يحصل شيءٌ بالفعل بوجهٍ ما وتفترقان في امرين اما اولاً فلان الصورة الجوهرية تفعل الوجود المُطلَق ومحلها موجودٌ بالقوة فقط والصورة العرضية لاتفعل الوجود المطلق بل وجوداً مقيَّداً لان محلها موجودٌ بالفعل ومن ذلك يتضح ان الوجود بالفعل في الصورة الجوهرية متقدمٌ عليه في محلها ولما كان المتقدم علةً في كل جنس كانت الصورة الجوهرية مُصدِرة للوجود بالفعل في محلها وبعكس ذلك الصورة العرضية فان الوجود بالفعل في محلها متقدمٌ عليه فيها ومن ثمَّ كان وجود الصورة العرضية بالفعل صادراً عن وجود المحل بالفعل فيكون المحل من حيث هو بالقوة قابلاً للصورة العرضية ومن حيث هو بالفعل مُصدِراً لها والكلام في ذلك على العرض الخاص والذاتي لان محل العرض الاجنبي قابلٌ له فقط واما مُصدِرُهُ فهو الفاعل الخارج. واما ثانياً فلانه لما كان الاقل اصالةً لاجل الاكثر اصالةً كانت المادة لاجل الصورة الجوهرية وبعكس ذلك الصورة العرضية لانها لاجل تكميل المحل. وواضحٌ مما تقدم في الفصل الآنف ان محل القوى النفسانية إما النفس وحدها لجواز ان تكون محلاً للعرض باعتبار ان لها شيئاً من الوجود بالقوة كما اسلفنا في مب ٧٥ ف ٥ او المركَّب. ووجود المركَّب بالفعل انما هو بالنفس. فواضحٌ اذن ان جميع القوى النفسانية سواء كان محلها النفس فقط او المركَّب صادرةٌ عن ماهية النفس على انها مبدأٌ لها فقد مرَّ قريباً ان العرض يصدر عن المحل باعتبار كونه بالفعل ويحل فيه باعتبار كونه بالقوة.

اذاً اجيب على الاول بانه يجوز ان يصدر طبعاً عن الواحد البسيط امور كثيرة بترتيبٍ ما وبسبب اختلاف القوابل فاذاً يجوز ان يصدر عن ماهية النفس الواحدة قوى متكثرة ومختلفة بسبب ترتُّب القوى واختلاف الآلات

الجسمانية

وعلى الثاني بان المحل هو علة العرض الخاص الغائية وهو ايضاً على نحوٍ ماعلته الفاعلة والمادية باعتبار كونه قابلاً له · ومن ثمّ يجوز ان يعتبر كون ماهية النفس علةً لجميع القوى باعتبار الغاية والمبدإ الفاعل ولبعضها باعتبار القابل

وعلى الثالث بان صدور العوارض الخاصة عن المحل ليس بتغيرٍ واستحالةٍ بل بحصول طبيعيٍّ على نحو ما يحصل شيءٌ عن آخر طبعاً كحصول اللون عن الضوء

الفصلُ السابعُ

في ان القوى النفسانية هل احداها صادرةٌ عن الأُخرى

يُتخطّى الى السابع بان يقال: يظهر ان ليست احدى القوى النفسانية صادرةً عن الأُخرى لان الاشياء التي يبتدئ وجودها معاً ليس يصدر احدها عن الآخر · وجميع القوى النفسانية مخلوقةٌ معاً مع النفس · فاذاً ليست احداها صادرةً عن الاخرى

٢ وايضاً ان قوة النفس تصدر عن النفس صدور العرض عن المحل · ويمتنع كون احدى القوى النفسانية محلاً للاخرى اذ ليس للعرض عرضٌ · فاذاً ليست احدى القوى صادرة عن الاخرى

٣ وايضاً ليس يصدر المقابل عن مقابله بل كل شيء انما يصدر عن مماثله في النوع · والقوى النفسانية متقابلة على انها انواعٌ مختلفة · فاذاً ليست احداها صادرةً عن الاخرى

لكن يعارض ذلك ان القُوى تُعرَف بالافعال · وفعل القوة الواحدة معلولٌ لفعل الأُخرى كما ان فعل الخيال معلولٌ لفعل الحس · فاذاً احدى القوى النفسانية معلولةٌ للأُخرى

والجواب ان يقال كما ان أوّل الاشياء الصادرة بترتيبٍ طبيعي عن واحدٍ

هو علة سائرها كذلك ما كان اقرب الى الاول فهو على نحو ما علة لما هو ابعد.
وقد اوضحنا في ف ٤ ان القوى النفسانية مترتبة على انحاء متعددة ولذلك كانت
احداها صادرة عن ماهية النفس بواسطة الأخرى. ولما كانت نسبة ماهية
النفس الى القوى نسبة المبدإ الفاعل والغائي ونسبة المبدإ القابل اما وحدها او
مع البدن وكان الفاعل والغاية اكمل والمبدأ القابل من حيث هو قابل اقل
كمالاً لزم ان تكون القوى النفسانية التي هي اقدم في رتبة الكمال والطبيعة
مبادئ للقوى الاخرى بطريق الغاية ومبدإ الفاعل فاننا نجد ان الحس لاجل
العقل دون العكس وايضاً فالحس مشاركة للعقل ناقصة فهو باعتبار الاصل
الطبيعي صادر بوجه ما عن العقل صدور الناقص عن الكامل واما بطريق
المبدإ القابل فالامر بالعكس فاننا نجد القوى التي هي اقل كمالاً مبادئ للقوى
الأخرى كما ان النفس من حيث هي ذات قوة حسية تعتبر كمحل ومادة
للعقل ومن ثمّ كانت القوى التي هي اقل كمالاً متقدمة في طريق الكون فان
الحيوان يتكون قبل الانسان

اذاً اجيب على الاول بانه كما ان القوى النفسانية تصدر عن ماهية النفس
لا بتغير واستحالة بل بضرب من الحصول الطبيعي وهي مقارنة للنفس في الوجود
كذلك شأن احداها بالنسبة الى الأخرى

وعلى الثاني بان العرض لا يجوز ان يكون بالذات محلاً للعرض الا انه قد يحل
في الجوهر عرض قبل عرض آخر كحلول الكم قبل الكيف فيقال بهذا الاعتبار
ان عرضاً محل لعرض آخر كما يقال ان السطح محل للّون من حيث ان الجوهر
يقبل بواسطة عرض عرضاً آخر وكذا يجوز ان يقال في القوى النفسانية

وعلى الثالث بان القوى النفسانية متقابلة بطريق الكامل والناقص كانواع
الاعداد والاشكال وهذا التقابل ليس يمنع من صدور طرف عن الآخر فان

الناقص يصدر طبعاً عن الكامل

الفصلُ الثامنُ

في ان القوى النفسانية هل تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها البدن

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان القوى النفسانية تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها البدن في كتاب الروح والنفس ب ١٥ ان « النفس متى فارقت البدن جذبت معها الحس والوهم والنطق والعقل والفهم والشهوانية والغضبية»

٢ وايضاً ان قوى النفس هي خواصها الطبيعية . والخاصُّ لازمٌ لا ينفك عن مخصوصه . فاذاً قوى النفس تبقى فيها بعد موت البدن ايضاً

٣ وايضاً ان قوى النفس حتى الحساسة لا تضعف بضعف البدن ففي كتاب النفس ١ م ٦٥ « لو أخذ الشيخ عين الشاب لأبصر بها كالشاب » . والضعف سبيلٌ الى الفساد . فاذاً ليست قوى النفس تفسد بفساد البدن بل تبقى في النفس المفارقة

٤ وايضاً ان الحافظة قوةٌ للنفس الحساسة كما قرره الفيلسوف في كتاب الحافظة ب ١ . وهي تبقى في النفس بعد مفارقتها البدن ففي لو ١٦ : ٢٥ انه قيل للغني الموجود بنفسه في جهنم « تذكر انك نلتَ الخيرات في حياتك » فالحافظة اذن تبقى في النفس المفارقة ومثلها سائر قوى الجزء الحساس

٥ وايضاً ان اللذة والألم هيئتان للقوة الشهوانية الخاصة بالجزء الحساس . وواضحٌ ان النفوس المفارقة تلتذ وتتألم بما ينالها من الثواب او العقاب . فاذاً القوة الشهوانية تبقى في النفس المفارقة

٦ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ١٢ ب ٣٢ « كما ان النفس متى فقَدَ البدنُ الحسَّ قبل ان يموت بالكلية ترى بالواهمة بعض الاشياء كذلك حالها متى مات البدن ففارقته بالكلية» والواهمة قوةٌ للجزء الحساس فاذاً قوة الجزء الحساس

تبقى في النفس المفارقة وكذا الحال في سائر القوى

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب ١٩ « الانسان مركَّبٌ من جوهرين فقط النفس بنطقها والبدن بحواسه » فاذًا متى مات البدن زالت القوى الحسية

والجواب ان يقال قد مرَّ في الفصلين الآنفين ان نسبة القوى النفسانية كلها الى النفس وحدها نسبةٌ الى المبدإ غير ان منها ما محله النفس وحدها كالعقل والارادة وهذه تبقى ضرورةً في النفس بعد موت البدن ومنها ما محلُّه المركَّب كجميع قوى الجزء الحساس والغاذي · ومتى زال المحل زال العرض بالضرورة فاذًا متى فسد المركَّب لم تبقَ هذه القوى بالفعل بل انما تبقى بالقوة فقط في النفس من حيث هي مبدؤها او اصلها فاذًا لا صحة لما قاله بعضٌ من ان هذه القوى تبقى في النفس بعد فساد البدن ايضًا واشد بطلانًا ما قالوا من ان افعال هذه القوى ايضًا تبقى في النفس المفارقة اذ ليس لهذه القوى فعلٌ دون آلةٍ جسمية

اذًا اجيب على الاول بان ذلك الكتاب ليس حجةً فلا يُعتدُّ بما كُتِبَ فيه هناك · ومع ذلك فيجوز ان يكون المراد به ان النفس تجذب معها هذه القوى بالقوة لا بالفعل

وعلى الثاني بان القوى التي نقول انها لا تبقى بالفعل في النفس المفارقة ليست خواصَّ للنفس وحدها بل للمركب

وعلى الثالث بانه انما يقال ان هذه القوى لا تضعف بضعف البدن لان النفس لا يعروها بذلك تغيرٌ لكونها المبدأ الحيوي لهذه القوى

وعلى الرابع بان التذكر ماخوذٌ هناك بالمعنى الذي به اوغسطينوس يجعل الحافظة قوةً عقلية لا بالمعنى الذي به تُجعَل قوةً حسية

وعلى الخامس بان الألم واللذة لا يحصلان للنفس المفارقة بحسب الشهوة الحسية بل بحسب الشهوة العقلية كما هما في الملائكة ايضاً

وعلى السادس بان كلام اوغسطينوس هناك على سبيل النظر والبحث لا على سبيل التقرير ولذلك رجع في بعض ما قاله هناك

المبحث الثامن والسبعون

في قوى النفس بالتفصيل — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في قوى النفس بالتفصيل وليس من شأن اللاهوتي ان ينظر بالخصوص الا في القوى العقلية والشوقية التي هي محل الفضائل غير انه لما كانت معرفة هذه القوى متوقفة بوجهٍ ما على معرفة القوى الأخر سنجعل نظرنا في قوى النفس بالتفصيل على ثلاثة اقسام فنبحث اولاً في تلك الامور التي هي موطئات للعقل وثانياً في القوى العقلية وثالثاً في القوى الشوقية . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في اجناس القوى النفسانية — ٢ في انواع الجزء النباتي — ٣ في الحواس الظاهرة اي المشاعر — ٤ في الحواس الباطنة

الفصلُ الاوّلُ

في ان اجناس النفسانية هل هي خمسة

يُتخطّى الى الاوّل بان يقال: يظهر ان اجناس القوى النفسانية ليست خمسةً اي النباتي والحسي والشوقي والمحرّك في المكان والعقلي فان قوى النفس يقال لها اجزاؤها او اقسامها . ولم يجعل احدٌ للنفس الا ثلاثة اقسامٍ فقط اي النفس النباتية والحساسة والناطقة . فاذاً اجناس القوى النفسانية ثلاثةٌ لا خمسةٌ

٢ وايضاً ان القوى النفسانية هي مبادئ افعال الحيوة . وانما يقال ان شيئاً يحيا على اربعة انحاء فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ١٣ لما كانت

الحيوة تقال على انحاء متكثرة فمتى وُجِد واحدٌ منها فقط في شيء قلنا انه حيٌّ وهي كالعقل والحس والحركة والسكون في المكان ثم حركة الغذاء والنقصان والزيادة » فاذاً انما اجناس القوى النفسانية اربعةٌ فقط اذ لم يُعَدّ الشوقيُّ منها

٣ وايضاً ما كان مشتركاً بين جميع القوى فليس يجب ان يُجعل له جنسٌ مخصوص في النفس · والشوق يلائم كل قوةٍ نفسانية فان البصر يشتاق المُبصَر الملائم كقوله في سي ٤٠ : ٢٢ « البهاءُ والجمالُ تشتهيهما عينك لكن خضيرُ المزرعة فوق كليهما » وكذا كل قوة اخرى فانها تشتهي موضوع الملائم لها · فاذاً ليس يجب ان يُجعل الشوقي جنساً مخصوصاً من قوى النفس

٤ وايضاً ان المبدأ المحرك في الحيوانات هو الحس او العقل او الشوق كما في كتاب النفس ٣ م ٨٤ وما يليه · فاذاً ليس يجب ان يجعل المحرّك جنساً مخصوصاً في النفس مغايراً للاجناس المتقدمة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور م٢٧ « نُطلِق القُوى على النباتي والحسي والشوقي والمحرك المكاني والعقلي »

والجواب ان يقال ان اجناس القوى النفسانية خمسة والنفوس ثلاث وانواع الحيوة اربعة ووجه هذا التغاير ان النفوس تختلف باختلاف مجاوزة فعل النفس لفعل الطبيعة الجسمانية لان الطبيعة الجسمانية باسرها خاضعةٌ للنفس ونسبتها اليها نسبة المادة والآلة · وللنفس فعلٌ يفوق الطبيعة الجسمية بحيث لا يزاوَل بآلة جسمانية وهو فعل النفس الناطقة · ولها ايضاً فعلٌ آخر دون ذلك يُفعل بآلةٍ جسمانية لكن لا بكيفيةٍ جسمية وهو فعل النفس الحساسة لانه وان كان الحار والبارد والرطب واليابس وغير ذلك من مثل هذه الكيفيات الجسمية مقتضاةً لفعل الحس الا ان فعل النفس الحساسة ليس يصدر بتوسط قوة هذه الكيفيات بل انما تُقتضَى لما يُطلَب من استعداد الآلة · ثم لها فعلٌ آخر هو ادنى افعالها وهو

ما يفعل بآلة جسمية وبقوة كيفية جسمية الا انه يفوق فعل الطبيعة الجسمية من حيث ان حركات الاجسام تصدر عن مبدإٍ خارجٍ وهذه الافعال النفسانية تصدر عن مبدإٍ باطن شأن جميع الافعال النفسانية لان كل ذي نفسٍ فانه يحرك ذاته بوجهٍ ما وهذا هو فعل النفس النباتية فان الهضم وما يتبعهُ يتم بآلةٍ بفعل الحرارة كما في الكتاب المتقدم ذكره م ٥٠ — واما اجناس القوى النفسانية فتتمايز بحسب الموضوعات لانه كلما كانت القوة أعلى كان موضوعها اعمّ كما مرّ في البحث الآنف ف ٣ ويمكن اعتبار موضوع الفعل النفساني على ثلاث مراتب فان موضوع بعض القوى النفسانية هو البدن المتصلة به النفس فقط وهذا الجنس من القوى النفسانية يقال له نباتيٌّ وهناك ايضاً جنسٌ آخر من القوى النفسانية يتجه الى موضوع عمّ اي الى كل جسم محسوس لا الى الجسم المتصلة به النفس فقط ووراء ذلك ايضاً جنس آخر يتجه الى موضوع اعمّ من هذا ايضاً اي لا الى الجسم المحسوس فقط بل الى كل موجودٍ بالاجمال · ومن ذلك يتضح ان هذين الجنسين الاخيرين من القوى النفسانية يفعلان لا في ما هو متصلٌ بهما فقط بل في ما هو خارج عنهما ايضاً · ولما كان كل فاعلٍ يجب ان يتصل نوعاً من الاتصال بموضوعه الذي يتعلق به فعله وجب ان تكون نسبة الامر الخارج الذي هو موضوع الفعل النفساني الى النفس باعتبارين اولاً باعتبار ان من شانه ان يتصل بالنفس وان يحصل فيها بشبهه وبهذا الاعتبار يتحصل جنسان من القوى وهما الحسي بالنظر الى الموضوع الاخص وهو الجسم المحسوس والعقلي بالنظر الى الموضوع الاعم وهو الموجود الكلي وثانياً باعتبار ميل النفس ونزوعها الى الشيء الخارج وباعتبار هذه النسبة ايضاً يتحصل جنسان من القوى النفسانية احدهما الشوقي باعتبار نسبة النفس الى الشيء الخارج من حيث هو غايةٌ والغاية هي الاول في القصد والاعتبار والثاني المحرك المكاني باعتبار نسبة النفس الى الشيء الخارج

من حيث هو حد للفعل والحركة لان كل حيوان يتحرك لادراك الشيء المشتهى والمقصود—واما انواع الحيوة فتتمايز بحسب مراتب الاحياء فان من الاحياء ما ليس فيه الا النباتي فقط كما في النباتات ومنها ما فيه النباتي والحسي دون المحرك المكاني كالحيوانات الغير المتحركة مثل الأصداف ومنها ما فيه مع ما تقدم المحرك المكاني ايضاً كالحيوانات الكاملة التي تحتاج في حياتها الى امورٍ كثيرة ولذلك تحتاج الى الحركة لتتمكن من التماس ما هو بعيدٌ عنها من ضروريات الحيوة ومنها ما فيه مع الثلاثة المتقدمة العقلي ايضاً وهو الانسان واما الشوقي فليس مقوّماً لمرتبةٍ مخصوصة من الاحياء لملازمته الحس كما في كتاب النفس ٢ م ٢٧

وبذلك يُحَلُّ الاعتراضان الأَولان

واجيب على الثالث بان الشوق الطبيعي هو النزوع الطبيعي في شيء ايًا كان الى شيء ما ومن ثمّ كانت كل قوةٍ تشتهي بالشوق الطبيعي ما يلائمها واما الشوق الحيواني فيتبع الصورة المدركة ويقتضي قوةً مخصوصةً في النفس وليس يكفي له مجرّد الادراك لان الشيء يُشتهى على حسب ما هو في طبيعته وهو ليس يحصل عند القوة المُدرِكة بطبيعته بل بمثاله وبذلك يتضح ان البصر انما يشتاق طبعاً المرئيّ لاجل فعله فقط اي لاجل الإبصار واما الحيوان فانه يشتاق المرئيّ بالقوة الشوقية ليس لاجل الإبصار فقط بل لمنافع أُخرى ايضاً فلو لم تكن حاجة النفس الى الاشياء المدركة بالحس الاّ لاجل افعال الحواس اي لتشعر بها فقط لم يجب جعل الشوقي جنساً مخصوصاً من اجناس القوى النفسانية بل كان يكفي ما في القوى من الشوق الطبيعي

وعلى الرابع بان الحس والشوق وان كانا في الحيوانات الكاملة مبدئين محرّكين الا انهما من حيث هما حسٌّ وشوقٌ لا يكفيان للتحريك الا بضميمة قوةٍ ما فان للحيوانات الغير المتحركة حساً وشوقاً وليس لها مع ذلك قوةٌ محركة . وهذه القوة

المحركة ليست في الشوق والحس فقط ليأمرا الحركة بل في اعضاء البدن ايضاً لتكون متأهبةً لمطاوعة شوق النفس المحركة بدليل انه متى خرجت الاعضاء عن تأهبها الطبيعي لا تطاوع الشوق على الحركة

الفصل الثاني

في ان النفس النباتية هل من الصواب ان يجعل لها ثلاث قوى اي غاذية ونامية ومولّدة

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس من الصواب ان يُجعَل للنفس النباتية ثلاث قوى اي غاذية ونامية ومولّدة لان هذه القوى يقال لها طبيعية . وقوى النفس فوق القوى الطبيعية . فاذاً ليس يجب ان تُجعل هذه القوى نفسانية

٢ وايضاً ما كان مشتركاً بين الحي والجماد فليس يجب ان يجعل له قوة نفسانية على حدةٍ . والتوليد مشتركٌ بين كل كائنٍ وفاسدٍ حياً كان او جماداً . فاذاً ليس يجب ان تجعل القوة المولّدة قوةً نفسانية

٣ وايضاً ان النفس جزءٌ أقدر من الطبيعة الجسمية . والطبيعة الجسمية تفيد بقوة واحدةٍ النوع والكمية المقتضاة . فاذاً أولى ان تكون النفس كذلك . فاذاً ليست القوة المنمية مغايرةً في النفس للقوة المولّدة

٤ وايضاً كل شيء فانما يُستبقَى بما به حصل له الوجود وذو الحيوة انما يحصل على الوجود بالقوة المولّدة فاذاً بها يُستبقَى وجودُهُ . واستبقاء ذي الحيوة انما هو الى القوة الغاذية كما في كتاب النفس ٢ م ٤٨ لانها «القوة القادرة على استبقاء ما هي حالّة فيه» . فاذاً ليس يجب تمييز القوة الغاذية عن القوة المولّدة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م ٣٤ و٤٦ و٤٧ ان افعال هذه النفس هي التوليد والتغذية والإنماء

والجواب ان يقال ان قوى النفس النباتية ثلاثٌ فان موضوع النباتي هو

الجسم الحي بالنفس كما مرَّ في الفصل السابق ولا بدَّ لهذا الجسم من ثلاثة افعال نفسانية احدها ما به يستفيد الوجود وهذا الى القوة المولِّدة والثاني ما به يستفيد الجسمُ الحيُّ الكمية المقتضاة وهذا الى القوة المنمية والثالث ما به يُستبقَى وجود جسم الحيّ وكمية المقتضاة له وهذا الى القوة الغاذية على ان بين هذه القوى فرقًا فان الغاذية والنامية تصدران اثرها في ماهما فيه لان الجسم المتصلة به النفس ينمو و يستبقَى بالقوة النامية والغاذية الحاصلة في تلك النفس بعينها واما القوة المولِّدة فليست تُصدِر أثرها في نفس الجسم المتصلة به النفس بل في جسمٍ آخر اذ ليس شيءٌ مولِّدًا لنفسه ولهذا كانت القوة المولِّدة قريبة نوعًا ما الى شرف النفس الحساسة التي تفعل في الاشياء الخارجة وان كان ذلك بطريقٍ اعلى واعمّ فان اعلى الطبيعة السافلة متصلٌ باسفل العالية كما يتضح من قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٧ مقا٤ ولذا كانت المولِّدة اكثر هذه القوى الثلاث غائيةً واعظمها اصالةً وكمالًا كما في كتاب النفس ٢م ٤٩ لان من شان الكامل ان يفعل شيئًا آخر على مثاله وكانت النامية والغاذية خادمتين للمولِّدة والغاذية خادمة للنامية

اذًا اجيب على الاول بان هذه القوى انما يقال لها طبيعية اولًا لمشابهة أثرها لأثر الطبيعة التي تفيد ايضًا الوجود والكمية والبقاء وان كانت هذه القوى تفيد ذلك بطريقٍ اعلى . وثانيًا لمزاولتها افعالها مزاولةً آلية بالكيفيات الفعلية والانفعالية التي هي مبادىء الآثار الطبيعية

وعلى الثاني بان توليد الجماد يحصل بكليته بشيء خارج واما توليد الاحياء فيحصل من طريقٍ اعلى بشيء من نفس الحي اي بالبذر الذي يتضمن مبدأً مصوِّرًا للبدن. فكان لا بدَّ في الحي من قوةٍ ما مهيِّئة لهذا البذر وهذه هي القوة المولِّدة

وعلى الثالث بانه لما كان الحي يتولَّد عن بذرٍ ما وجب ان يكون الحيوان في مبدإ تكونه صغير الكمية فلم يكن له بدٌّ من قوةٍ نفسانية يبلغ بها الى الكمية المقدَّرة له واما الجسم الجامد فيتولد عن مادةٍ معيَّنة من الفاعل الخارج ولذا فهو يقبل النوع والكمية معاً بحسب حال المادة

وعلى الرابع بان فعل المبدإ النباتي انما يتم بتوسط الحرارة التي من شأنها إفناء الرطب كما مرَّ في الفصل الآنف فكان لابد لاعادة الرطب المفقود من القوة الغاذية التي تحيل الغذاء الى جوهر البدن وهذا ايضاً ضروريٌّ لفعل القوة المنمية والمولدة

الفصلُ الثالثُ

في انه هل من الصواب ان تجعل الحواس الظاهرة وهي المشاعر خمساً

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر انه ليس من الصواب ان تُجعَل المشاعر اي الحواس الظاهرة خمسةً فان الحسَّ انما يدرك الاعراض . واجناس الاعراض كثيرة فاذاً لما كانت القوى تختلف باختلاف الموضوعات كانت المشاعر في ما يظهر متكثرةً بكثرة اجناس الاعراض

٢ وايضاً ان المقدار والشكل ونحوهما مما يقال لها محسوسات مشتركة ليست محسوسات بالعرض بل قسيمةً لها . والقوى تتغاير بتغاير الموضوعات بالذات . فاذاً لما كان المقدار والشكل اشد مغايرةً للون من الصوت يظهر انهما احق من اللون والصوت بان يكون لهما قوةٌ حسيةٌ مدركة لها

٣ وايضاً ان المشعر الواحد ليس يتعلق الا بنوعٍ واحدٍ من المضادة كما يتعلق البصر بالابيض والاسود . واللمس يتعلق باكثر من نوعٍ واحدٍ من المضادة كالحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك . فاذاً ليس اللمس مشعراً واحداً بل مشاعر متعددة . فالمشاعر اذن اكثر من خمسة

٤ وايضاً ليس النوع قسيماً للجنس · والذوق نوعٌ من اللمس · فلا يصح جعله مشعراً مغايراً للمس

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ١٢٨ « ليس لنا مشعرٌ آخر سوى المشاعر الخمسة »

والجواب ان يقال من الناس من علّل تمايز المشاعر وعددها باختلاف الآلات التي يغلب فيها عنصرٌ ما كالماء او الهواء او نحوهما · ومنهم من علل ذلك باختلاف الوسط الذي هو اما متصلٌ او خارجٌ كالهواء او الماء او نحوهما · ومنهم من علّله باختلاف طبيعة الكيفيات المحسوسة باعتبار كون الكيفية مختصة بجسم بسيط او تابعةً للتركيب لكن ليس شيءٌ من ذلك صحيحاً اذ ليست القوى لاجل الآلات بل الآلات لاجل القوى فاذاً ليس تغاير القوى لتغاير الآلات بل انما جعلت الطبيعة تغايراً في الآلات لتكون مناسبة لتغاير القوى وكذلك جعلت اوساطاً متغايرة للمشاعر المتغايرة على حسب ما كان ملائماً لافعال القوى وايضاً فادراك طبائع الكيفيات المحسوسة ليس من شأن الحس بل من شأن العقل · فاذاً يجب تعليل عدد المشاعر واختلافها باختلاف ما يتعلق به الحس حقيقةً وبالذات والحس قوةٌ انفعالية من شأنها ان تتأثر من المحسوس الخارج · فاذاً المؤثر الخارج هو ما يُدرَك بالذات من الحس وما باختلافه تختلف القوى الحسية · والتأثير ضربان طبيعيٌ وروحانيٌ فالطبيعي ما به تحصل صورة المؤثر بهويته في المتأثر كحصول الحرارة في المتسخن والروحاني ما به تحصل صورة المؤثر بظله في المتأثر كحصول صورة اللون في الحدقة فان الحدقة لا تصير بذلك متلونة ولا بد لفعل الحس من التأثير الروحاني الذي به يحصل معنى الصورة المحسوسة في المشعر لانه لو كان التأثير الطبيعي كافياً للشعور لشعرت جميع الاجسام الطبيعية عند تكيفها غير ان من الحواس ما يحصل عند شعوره تأثيرٌ روحانيٌ فقط وهو البصر ومنها ما يحصل

عند شعوره تأثيرٌ طبيعيٌّ ايضاً امامن جهة الموضوع فقط او من جهة المشعر ايضاً ·
اما من جهة الموضوع فيحصل بحسب المكان في الصوت الذي هو موضوع السمع فان الصوت يحصل عن القرع وتموج الهواء وبحسب التكيف في الرائحة التي هي موضوع الشم فان الجسم لاتنبعث منه الرائحة ما لم يتكيف نوعاً ما بالحار · واما من جهة المشعر فيحصل في اللمس والذوق لان اليد تسخن بلمسها حارًّا واللسان يترطب برطوبة الطعوم · اما مشعر الشم او السمع فليس يتأثر عند شعوره تاثيراً طبيعياً الا بالعرض واما البصر الذي ليس يلحقه تأثيرٌ طبيعيٌّ لافي مشعره ولافي موضوعه فهو اعظم المشاعر روحانيةً واكملها واعمها ومن بعده السمع ثم الشمُّ اللذان يلحقهما تأثيرٌ طبيعيٌّ من جهة الموضوع · والحركة المكانية هي اكمل واقدم طبعاً من حركة الاستحالة كما تقرَّر في الطبيعيات ك ٨ م ٥٥ واللمس والذوق اعظم المشاعر طبيعيةً وسيأتي قريباً الكلام على تمايزهما ولهذا كانت المشاعر الأُخر الثلاثة لا يحصل شعورها بوسطٍ ملاقٍ لها صوناً لآلاتها عن التأثير الطبيعي الذي يحصل في هذين المشعرين

اذًا اجيب على الاول بانه ليس لجميع الاعراض قوةٌ مؤثرةٌ بالذات بل لكيفيات النوع الثالث التي بها يحدث التكيف فقط ولهذا كانت هذه الكيفيات فقط موضوعات المشاعر اذ إنما يتكيف الحس بما به تتكيف الاجسام الجامدة كما في الطبيعيات ك ٧ م ١٢

وعلى الثاني بان المقدار والشكل ونحوهما مما يقال له محسوساتٌ مشتركة هي اوساطٌ بين المحسوسات بالعرض والمحسوسات الخاصة التي هي موضوعات الحواس لان المحسوسات الخاصة تؤثر في الحس اولاً وبالذات اذ هي كيفيات مكيفة والمحسوسات المشتركة ترجع باسرها الى الكم وذلك واضحٌ في المقدار والعدد واما الشكل فهو كيفية متعلقة بالكم فان حقيقة الشكل قائمة بنهاية المقدار واما الحركة

والسكون فيحسُّ بهما باعتبار وجود محلهما على حالٍ واحدةٍ او احوال متعددة من جهة مقداره او مقدار بعده المكاني كما في حركة الازدياد او الحركة المكانية او من جهة كيفياته المحسوسة ايضاً كما في حركة الاستحالة وهكذا يكون الاحساس بالحركة والسكون احساساً بواحدٍ وكثيرٍ على نحوٍ ما · والكم هو المحل القريب للكيفية المحيلة كما ان السطح هو محلٌّ اللون وعلى هذا فالمحسوسات المشتركة لا تحرك الحس اولاً وبالذات بل باعتبار الكيفية المحسوسة كما يُحرِكه السطح باعتبار اللون ولكنها ليست محسوسات بالعرض لان المحسوسات بالعرض تؤثر في الحس تأثيراً مختلفاً فان تأثير السطح الكبير فيه مغايرٌ لتاثير السطح الصغير اذ ان البياض ايضاً يقال له كبيرٌ او صغير ولهذا ينقسم بحسب محله

وعلى الثالث بانه يظهر مما قاله الفيلسوف في كتاب النفس ٢م ١٠٦ وما بعده ان اللمس حاسةٌ واحدةٌ بالجنس الا ان تحتها انواعاً متعددة ولهذا فهي تتعلق بانواعٍ مختلفة من المضادة غير ان هذه الانواع للمس ليست متمايزةً في الآلة بل هي متصاحبة في البدن كله فلا يظهر تمايزها واما الذوق المدرك للحلو والمرّ فانما يصاحب اللمس في اللسان لا في البدن كله فيسهل تميزه عنه · على انه قد يقال ان كلاً من تلك المضادّات حاصلٌ في جنسٍ قريبٍ وجميعها مشتركة في جنسٍ عامٍ هو موضوع اللمس باعتبار حقيقةٍ مشتركة الا ان ذلك الجنس العام لم يوضع له اسمٌ كما لم يوضع اسمٌ لجنس الحار والبارد القريب

وعلى الرابع بان حاسة الذوق نوعٌ من اللمس موجودٌ في اللسان فقط كما قال الفيلسوف في كتاب النفس م٢٨ و٩٤ وليست متمايزةً للمس في الجنس بل باعتبار انواعه المبثوثة في سائر البدن · اما على ان اللمس حاسة واحدة فقط باعتبار وحدة حقيقة الموضوع المشتركة فيجب القول بان الذوق متمايزٌ للمس من جهة اختلاف تاثرها فان آلة اللمس لا تتأثر تأثراً روحانياً فقط بل تأثراً طبيعياً

ايضاً بالكيفية التي هي موضوعه الخاص وآلة الذوق ليس من الضرورة ان تتأثر تأثراً طبيعياً بالكيفية التي هي موضوعها الخاص اي بان يكون اللسان حلواً او مراً بل بالكيفية الموطئة لذلك الموجود فيه الطعم اي بالرطوبة التي هي موضوع اللمس

الفصل الرابع
هل اصيب في تقسيم الحواس الباطنة

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر انه لم يصب في تقسيم الحواس الباطنة فان المشترك ليس قسيماً للخاص . فاذاً ليس يجب جعل الحس المشترك من القوى الحسية الباطنة مغايراً للحواس الظاهرة الخاصة

٢ وايضاً ما يكفي لادراكه حاسة خاصة ظاهرة فليس يجب ان يجعل له قوة مدركة باطنة . والحواس الخاصة الظاهرة تكفي للحكم على المحسوسات فان كل حاسة تحكم على موضوعها الخاص وكذا يظهر ان هذه الحواس تكفي لادراك افعالها الا انه لما كان فعل الحاسة على نحو ما واسطة بين القوة والموضوع يظهر ان البصر اقوى على ادراك إبصاره الذي هو اقرب اليه منه على ادراك اللون وكذا حكم سائر الحواس . فاذاً لم يكن حاجة في ذلك الى وضع قوة باطنة يقال لها الحس المشترك

٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب الحافظة ب ١ «الخيال والحافظة انفعالان للقوة الحسية الأولى » وليس الانفعال قسيماً لمحله . فاذاً ليس يجب جعل الحافظة والخيال قوتين مغايرتين للحس المشترك

٤ وايضاً ان العقل اقل تعلقاً بالحس من كل قوة حسية . وهو ليس يدرك سوى ما يستفيده من الحس ولذا قيل في كتاب البرهان ١ م ٣٣ « من فقد حاسة فقد فَقَدَ علماً » . فاذاً أولى ان لا يجعل ثمه قوة حسية لادراك المعاني التي ليس يدركها الحس وهي التي يسمونها قوة متخيلة

٥ وايضاً ان فعل المفكرة الذي هو الحكم والتركيب والتفصيل وفعل الذاكرة العقلية الذي هو النظر والبحث بضربٍ من القياس ليسا عن فعل المتخيلة والحافظة اقل بعداً من فعل المتخيلة عن فعل الخيال فيجب من ثمه اما جعل المفكرة والذاكرة العقلية قوتين مغايرتين للمتخيلة والحافظة او عدم جعل المتخيلة والحافظة قوتين مغايرتين للخيال

٦ وايضاً ان اوغسطينوس قد جعل الرؤية ثلاثة اجناس كما في شرح تك ك ١٢ ب٧ و٢١ جسمانية وهي التي تقع بالحس وروحانية وهي التي تحصل بالوهم او بالخيال وعقلية وهي التي تحصل بالعقل. فاذاً ليس بين الحس والعقل قوةٌ باطنة سوى الواهمة فقط

لكن يعارض ذلك ان ابن سينا قد جعل في كتاب النفس القوى الحسية الباطنة خمساً اي الحس المشترك والخيال والواهمة والمتخيلة والحافظة

والجواب ان يقال لما كانت الطبيعة لا تمنع ضرورياً وجب ان تكون افعال النفس الحساسة بقدر ما يكفي لحياة الحيوان الكامل وما امتنع من هذه الافعال اسنادهُ الى مبدإٍ واحدٍ فلا بدَّ له من قوى متغايرة اذ ليست القوة النفسانية شيئاً سوى مبدإِ الأثر النفساني. وحياة الحيوان الكامل تقتضي ان يتصور الشيء لا في حال حضور المحسوس فقط بل في حال غيبته ايضاً والا لم يتحرك الحيوان لالتماس شيء غائبٍ لان تصوره يستتبع حركته وفعله وبطلان هذا واضحٌ خصوصاً في الحيوانات الكاملة التي تتحرك حركةً تدريجية اذ انما تتحرك الى غائبٍ متصوَّرٍ فاذاً يجب ان الحيوان لا يقبل فقط بالنفس الحساسة صور المحسوسات متى كانت حاضرة بل ان يستثبتها ويحفظها ايضاً والقبول والحفظ في الجسمانيات يُسنَدان الى مبدئين متغايرين فان الرطب يسهل قبوله ويصعب حفظه وبعكسه اليابس. وعلى هذا فلأن القوة الحسية هي فعل الآلة الجسمانية يجب ان تكون

القوة القابلة لصور المحسوسات غير القوة الحافظة لها . ثم لو كان الحيوان انما يتحرك لما في المحسوس من اللذة والالم لم يجب ان يُثبَت في الحيوان الا تصور الصُوَر المُدركة بالحس التي يلتذ بها او ينفر عنها لكن لابد للحيوان من طلب اشياء والهرب عن اشياء ليس لموافقتها او عدم موافقتها للاحساس فقط بل لمنافع او مضارّ اخرى ايضاً كما ان الشاة اذا رأت الذئب مقبلاً هربت منه ليس لسماجة لونه او شكله بل لكونه عدوّاً طبيعياً لها والطائر يجمع الحشيم لا لالتذاذ حسه به بل لكونه مفيداً لتعشيشه فاذاً لابدّ للحيوان من ان يدرك هذه المعاني التي ليس ينالها الحسُّ الظاهر ولا بدّ لهذا الادراك من مبدإٍ آخر لان ادراك الصور المحسوسة يحصل عن تأثير حسي بخلاف ادراك المعاني المذكورة وعلى هذا فادراك الصور المحسوسة انما هو الى الحس الخاص والحس المشترك اللذين سيأتي الكلام على تمايزها قريباً واستثبات هذه الصور او حفظها هو الى الخيال او الوهم اللذين هما واحدٌ لان الخيال او الوهم خزانةٌ للصور المُدرَكة بالحس وتصور المعاني التي لا ينالها الحس هو الى القوة المتخيلة وحفظها الى القوة الحافظة التي هي خزانةٌ لهذه المعاني بدليل ان مبدأ التذكر يحصل في الحيوان عن معنى من هذه المعاني ككون الشيء ضارّاً او موافقاً حتى ان المضيّ الذي اليه يتجه اعتبار الحافظة هو ايضاً من جملة هذه المعاني — ويجب ان يُعتبَر ان الصور المحسوسة لا فرق من جهتها بين الانسان وسائر الحيوان لاستوائهما في التأثر من المحسوسات الظاهرة واما المعاني المتقدم ذكرها فبينهما فرقٌ من جهتها لان سائر الحيوانات تدركها بغريزة طبيعية فقط والانسان يدركها بضربٍ من القياس ولهذا فالقوة التي يقال لها في سائر الحيوانات متخيلة طبيعية يقال لها في الانسان مفكِّرة لاستنباطها هذه المعاني بضربٍ من القياس ومن ثمّ يقال لها ايضاً النطق الجزئي وقد جعل لها الاطباء آلة مخصوصة وهي الجزء الاوسط من الرأس لانها حركة في المعاني

الجزئية كما ان النطق العقلي حاكمٌ في المعاني الكلية . واما من جهة الحفظ فليس للانسان القوة الحافظة فقط القائمة بتذكر الماضيات بداهةً كما لسائر الحيوانات بل له ايضاً الذاكرة العقلية القائمة بتذكر الماضيات بطريق القياس من جهة المعاني الجزئية . وقد اثبت ابن سينا قوة خامسة متوسطة بين المتخيلة والواهمة متصرفة في الصور الوهمية تركيباً وتفصيلاً كما يتضح من تركيبنا من صورتي الذهب والجبل الوهميتين صورة جبلٍ من ذهب مع اننا لم نرَه قط الا ان هذا الفعل غير ظاهرٍ في غير الانسان من الحيوانات ويكفي له في الانسان القوة الواهمة وقد خصه ابن رشد بهذا الفعل في كتابه في الحس والمحسوس وعلى هذا فليس يجب جعل القوى الحسية الباطنة سوى اربعٍ وهي الحس المشترك والواهمة والمتخيلة والحافظة

اذاً اجيب على الاول بان الحس الباطن ليس يقال له مشتركٌ بالشركة الحملية كالجنس بل بمعنى كونه اصلاً مشتركاً ومبدأً للحواس الظاهرة

وعلى الثاني بان الحس الخاص يحكم على المحسوس الخاص مميزاً اياه عن سائر ما يتعلق به ذلك الحس بعينه كتمييزه الابيض عن الاسود او الأخضر وتمييز الابيض عن الحلو ليس مقدوراً للبصر ولا للذوق لان المميز بين امرين لا بد ان يدركهما فلا بد اذاً من كون حكم التمييز الى الحس المشترك الذي تستند اليه جميع ادراكات الحواس استنادها الى حدٍّ مشتركٍ والذي يدرك ايضاً افعال الحواس كما لو رأى راءٍ انه يرى فان هذا غير مقدور للحس الخاص لعدم ادراكه سوى صورة المحسوس الذي يتأثر هو منه وبهذا التأثر يستتم الإبصار وعنه يلزم تأثرٌ آخر في الحس المشترك الذي يدرك الإبصار

وعلى الثالث بانه كما ان احدى القوى تصدر عن النفس بواسطة قوةٍ أُخرى كما مرَّ في المبحث الآنف ف٧ كذلك تحل احداها النفس بواسطة الأُخرى

وبهذا الاعتبار يقال للقوة الخيالية والقوة الحافظة انفعالان للقوة الحسية الأولى

وعلى الرابع بان العقل وان كان فعله يصدر عن الحس لكنه يُدرِك في مُدرَك الحس كثيراً مما ليس يقوى الحس على ادراكه وكذا حكم المتخيلة وان كان حالها في ذلك أَدنى

وعلى الخامس بان علوَّ المفكرّة والذاكرة العقلية في الانسان ليس لامرٍ خاصٍّ بالجزء الحسي بل لنسَب بينهما وبين العقل الكلي وقربهما اليه بضربٍ من الفيض ولهذا لم تكونا مغايرتين للمتخيلة والحافظة بل هما هما ولكنهما في الانسان اكمل منهما في سائر الحيوانات

وعلى السادس بان اوغسطينوس يطلق الرؤية الروحانية على الرؤية التي تحصل باشباه الاجسام حال غيبتها وبذلك يتضح انها تعم جميع الادراكات الباطنة

المبحث التاسع والسبعون

في القوى العقلية — وفيه ثلاثة عشر فصلاً

ثم يبحث في القوى العقلية والبحث في ذلك يدور على ثلاث عشرة مسئلة — ١ في ان العقل هل هو قوةٌ في النفس او هو عين ماهيتها — ٢ في انه اذا كان قوةً هل هو قوة انفعالية — ٣ في انه اذا كان قوةً انفعاليةً هل يجب اثبات عقل فعّال — ٤ هل العقل الفعال شيءٌ في النفس — ٥ هل العقل الفعال واحدٌ في الجميع — ٦ في ان الحافظة هل هي في العقل — ٧ هل هي قوةٌ مغايرةٌ للعقل — ٨ في ان النطق هل هو قوةٌ مغايرة للعقل — ٩ هل النطق الأعلى والنطق الادنى قوتان متغايرتان — ١٠ في ان التعقل هل هو قوة اخرى غير العقل — ١١ في ان العقل النظري والعقل العمليّ هل هما قوتان متغايرتان — ١٢ في ان الذوق العقلي هل هو قوةٌ عقلية — ١٣ في ان الضمير هل هو قوةٌ عقلية

الفصلُ الاوَّلُ

في ان العقل هل هو قوةٌ نفسانية

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان العقل ليس قوةً نفسانية بل هو عين ماهية النفس لانه عين الذهن في ما يظهر والذهن ليس قوةً نفسانية بل هو عين ماهية النفس فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٩ ب ٤ «ليس يقال الذهن والروح بالاضافة بل يدلان على الماهية» فالعقل اذن عين ماهية النفس

٢ وايضاً ان اجناس القوى النفسانية المختلفة لا تجتمع في قوة واحدة بل في ماهية النفس فقط · والجزء الشوقي والجزء العقلي جنسان من قوى النفس مختلفان كما في كتاب النفس ٢ م ٢٧ وهما مجتمعان في الذهن فان اوغسطينوس قد وضع التعقل والارادة في الذهن كما في كتاب الثالوث ١٠ ب ١١ · فاذاً الذهن والعقل هو عين ماهية النفس لا قوةٌ من قواها

٣ وايضاً قال غريغوريوس في خط ٢٩ على الانجيل «الانسان يشارك الملائكة في التعقل» والملائكة يقال لهم اذهانٌ وعقولٌ · فاذاً ليس الذهن والعقل في الانسان قوةً نفسانية بل عين النفس

٤ وايضاً انما يصدق على جوهرٍ انه عقليٌ من طريق كونه مجرَّداً · والنفس مجرَّدة بماهيتها · فيظهر اذن انها عقلية بماهيتها

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف جعل الجزء العقلي قوةً نفسانية كما يتضح من كتاب النفس ٢ م ٢٧

والجواب ان يقال مما اسلفناه في مب ٥٤ ف ٣ ومب ٥٩ ف ٢ ومب ٧٧ ف ١ يتضح ان لا بدَّ من القول بان العقل قوةٌ في النفس وليس عين ماهيتها اذ انما يكون المبدأُ المباشر للأثر نفس ماهية المؤثر متى كان الأثر نفس وجود المؤثر لان نسبة الماهية الى الوجود كنسبة القوة الى الأثر الذي هو فعلها · وليس التعقل نفس

الوجود الا في الله وحده فاذاً ليس العقل نفس الماهية الاّ في الله وحده واما في ما عداه من المخلوقات العاقلة فالعقل قوةٌ للعاقل

اذاً اجيب على الاول بان الحس قد يُطلَق على القوة وقد يُطلق على النفس الحساسة تسميةً لها باسم اخص قواها وهو الحس وكذا قد يطلق العقل على النفس العاقلة تسميةً لها باسم اخص قواها وهو العقل كقوله في كتاب النفس ١ م ٦٥ «العقل جوهرٌ ما» وبهذا المعنى ايضاً قال اوغسطينوس ان الذهن هو النوع او الماهية

وعلى الثاني بان الجزء الشوقي والجزء العقلي انما هما جنسان من قوى النفس مختلفان باختلاف حقائق الموضوعات الا ان الجزء الشوقي قد يجتمع مع الجزء العقلي وقد يجتمع مع الجزء الحسي باعتبار فعله بآلةٍ جسمانية او دونها لان الشوق تابعٌ للادراك وبهذا الاعتبار جعل اوغسطينوس الارادة في الذهن وجعلها الفيلسوف في النطق كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢

وعلى الثالث بانه ليس في الملائكة قوةٌ غير العاقلة والارادة التابعة للعقل ولذلك يسمّى الملاك ذهناً وعقلاً لان قوته بأسرها قائمة بذلك بخلاف النفس فان لها قوًى أُخرى كثيرة كالحساسة والغاذية فليس حكمهم سواءً

وعلى الرابع بان تجرُّد الجوهر العاقل المخلوق ليس نفس عقله بل علة اقتداره على التعقل فلا يجب ان يكون العقل هو جوهر النفس بل قوةً لها

الفصلُ الثاني

في ان العقل هل هو قوةٌ انفعالية

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان العقل ليس قوةً انفعالية لان كل شيءٍ فانه ينفعل بحسب المادة ويفعل بحسب الصورة · والقوة العقلية تابعةٌ لتجرد الجوهر العاقل · فيظهر اذن ان العقل ليس قوةً انفعالية

٢ وايضاً ان القوة العقلية غير فاسدة كما مرَّ في مب ٧٥ ف ٠٦ واذا كان العقل انفعالياً كان فاسداً كما في كتاب النفس ٣ م ٢٠ · فاذاً ليست القوة العقلية انفعالية

٣ وايضاً ان الفاعل اشرف من المنفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ١٢ ب ١٦ وارسطو في كتاب النفس ٣ م ١٩ وجميع قوى الجزء النباتي فعلية مع كونها ادنى القوى النفسانية · فاذاً أولى ان تكون كذلك جميع القوى العقلية العالية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٢ « التعقل ضربٌ من الانفعال »

والجواب ان يقال ان الانفعال يقال على ثلاثة اضرب اولاً بمعنى اخص وذلك متى فقد شيءٌ شيئاً ملائماً له بحسب طبعه او ميله كما اذا فقد الماء البرودة بالتسخين واذا مرض الانسان او تألم وثانياً بمعنى اقل خصوصاً وذلك متى فقد شيءٌ شيئاً ما ملائماً له او غير ملائم وبهذا المعنى يقال منفعلٌ ليس للمريض فقط بل لمن ينال الشفاء ايضاً وليس لمن يتألم فقط بل لمن يلتذُّ ايضاً او يعروه تغيرٌ او حركةٌ باي وجهٍ كان وثالثاً بمعنى اعمّ وذلك متى قبل شيءٌ ما كان بالقوة اليه دون ان يفقد شيئاً وبهذا المعنى يجوز ان يقال منفعلٌ لكل ما يخرج من القوة الى الفعل ولو حصل بذلك على كمالهِ وعلى هذا الوجه يكون تعقلنا انفعالاً وبيان ذلك ان فعل العقل يتعلق بالموجود على الاطلاق كما مرَّ في مب ٥ ف ٢ ومب ٧٨ ف ١ فاذاً يمكن اعتبار كون العقل بالفعل او بالقوة من طريق اعتبار نسبته الى الموجود الكلي فمن العقول ما نسبته الى الموجود الكلي نسبة الفعل للموجود باسره وهذا هو العقل الالهي الذي هو نفس الذات الالهية الموجود فيها كل موجود بالاصل والقوة وجوداً سابقاً كوجود الشيء في علته الأولى ولهذا لم يكن العقل الالهي موجوداً بالقوة بل فعلاً صرفاً وليس يجوز ان يكون عقلٌ مخلوقٌ فعلاً للموجود

الكلي باسره للزوم كونه غير متناهٍ ولهذا لم يكن عقلٌ مخلوقٌ بمجرد وجوده فعلاً لجميع المعقولات بل نسبته اليها كنسبة القوة الى الفعل . ونسبة القوة الى الفعل على ضربين فمن القوى ما هي مستكملة بالفعل دائمًا كما في مادة الاجرام السماوية ومنها ما ليست بالفعل دائمًا بل تخرج من القوة الى الفعل كما يحدث في الكائنات والفاسدات . فالعقل الملكي موجود دائمًا بفعل معقولاته لقربه من العقل الاول الذي هو فعل بحت كما مرّ في مب ٥٨ ف ١ والعقل الانساني الذي هو ادنى العقول مرتبةً وبعيدٌ جدًّا عن كمال العقل الالهي موجودٌ بالقوة بالنظر الى المعقولات وهو في مبدإِ امره «كصحيفة صقيلة لم يكتَب فيها شيء» كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٤ وهذا واضحٌ من اننا نكون في مبدإِ امرنا عاقلين بالقوة فقط ثم نصير بعد ذلك عاقلين بالفعل فاذن يتضح من ثم ان تعقُّلنا ضربٌ من الانفعال بالمعنى الثالث وهكذا يكون العقل قوةً انفعالية

اذًا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يتجه على الانفعال بالمعنى الاول والثاني المختصين بالهيولى الأُولى واما المعنى الثالث فيشترك فيه كل موجود بالقوة يخرج الى الفعل

وعلى الثاني بان العقل الانفعالي يراد به عند بعضٍ الشوق الحسي الذي هو محل الانفعالات النفسانية والذي يقال له ايضاً نطقيٌّ بالمشاركة لانقياده للنطق ويراد بهِ عند آخرين القوة المفكرة التي يقال لها نطقيٌ جزئيٌّ وعلى هذين يمكن اخذ الانفعالي بالمعنى الاول والثاني من حيث ان العقل الموصوف بذلك هو فعل آلةٍ جسمانية . واما العقل الذي بالقوة الى المعقولات ولذلك يسميه ارسطو العقل الهيولاني كما في كتاب النفس ٣ م ١٧ و٥ فليس انفعاليًّا الا بالمعنى الثالث لعدم كونه فعل آلةٍ جسمانية ولهذا فهو غير فاسد

وعلى الثالث بان الفاعل انما يكون اشرف من المنفعل متى كان الفعل والانفعال

بالنظر الى واحدٍ بعينه فان كانا بالنظر الى امورٍ مختلفة لم يكن اشرف منه دائمًا·
والعقل قوة انفعالية بالنظر الى الموجود الكلي باسره والقوة النباتية فعلية بالنظر
الى موجودٍ ما جزئيٍّ اي الى الجسم المركَّب فلا مانع ان يكون هذا الانفعالي
اشرف من هذا الفعلي

الفصلُ الثّالثُ

في انه هل يجب اثبات عقلٍ فعّالٍ

يُتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر انه ليس يجب اثبات عقلٍ فعّالٍ لان
نسبة العقل الى المعقولات كنسبة الحس الى المحسوسات · ولان الحس بالقوة
الى المحسوسات ليس يُثبَت حسٌّ فعّالٌ بل حسٌّ منفعلٌ فقط · فاذًا لكون عقلنا
بالقوة الى المعقولات يظهر ان ليس يجب اثبات عقلٍ فعالٍ بل اثباتُ عقلٍ
هيولانيٍّ فقط

٢ وايضاً ان قيل ان في الحس ايضاً شيئاً فاعلاً كالضوء يردُّه ان الضوء يُطلَب
للبصر من حيث يجعل الوسط مضيئاً بالفعل لان اللون في نفسه محركٌ للمضيء·
وليس في فعل العقل وسطٌ يحتاج ان يخرج الى الفعل · فاذًا ليس يجب اثبات
عقلٍ فعّالٍ

٣ وايضاً ان شبه الفاعل يحصل في المنفعل بحسب حال المنفعل والعقل
الهيولاني قوةٌ مجردة عن المادة فيكفي تجرده لقبوله الصوَر على نحوٍ مجرد · وانما
تكون صورةٌ ما معقولةً بالفعل من طريق كونها مجردة عن المادة · فاذًا لاحاجة
في جعل الصور معقولةً بالفعل الى عقلٍ فعّالٍ

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣م١٧ «كما ان في كل
طبيعة شيئاً به تنفعل من كل شيء وشيئاً به تفعل كل شيء كذلك في النفس
ايضاً» فاذًا يجب اثبات عقلٍ فعّالٍ

والجواب ان يقال لا حاجة على مذهب افلاطون الى اثبات عقلٍ فعّال لجعل المعقولات بالفعل بل ربما يحتاج اليه في الاشراق العقلي على العاقل كما سيأتي في الفصل الثاني ومب ٨٤ ف٦ فان افلاطون وضع ان صُوَر الاشياء الطبيعية قائمة بانفسها لا في مادةٍ وانها من ثمَّ معقولةٌ اذ انما يكون شيءٌ معقولاً بالفعل من طريق كونه مجرَّداً عن المادة وكان يسمي هذه الصور اشباحاً او مُثُلاً وكان يقول انهُ بمشاركتها تصور المادةُ الجسمانية لتتقوَّم الافراد تقوُّماً طبيعياً في اجناسها وانواعها وعقولُنا ليحصل لها العلم باجناس الاشياء وانواعها . لكن لما كان ارسطو لم يثبت ان صُوَر الاشياء الطبيعية قائمةٌ بانفسها لا في مادةٍ والصور الحالّة في مادةٍ ليست معقولةً بالفعل لزم ان حقائق المحسوسات اي صورها التي نتعقلها ليست معقولةً بالفعل . وليس شيءٌ يخرج من القوة الى الفعل الا بموجودٍ بالفعل كما ان الحس انما يخرج الى الفعل بمحسوس بالفعل . فاذاً لابدَّ من اثبات قوةٍ من جهة العقل تخرج المعقولات الى الفعل بتجريد الصُوَر عن العلائق المادية ولذلك يجب اثبات العقل الفعّال

اذاً اجيب على الاول بان المحسوسات موجودةٌ بالفعل خارجاً عن النفس فلم يكن حاجةٌ الى اثبات حسٍّ فعالٍ وهكذا يتضح ان قوى النفس الغاذية فعلية كلها وقوى النفس الحساسة انفعالية كلها وقوى النفس العاقلة بعضها فعليٌّ وبعضها انفعاليٌّ

وعلى الثاني بان في مفعول الضوء قولين احدهما انه يُشترَط في البصر ليجعل الألوان مرئيةً بالفعل وعلى هذا فالعقل الفعّال يشترَط ايضاً في التعقل لنفس ما اشتُرِط له الضوء في الإبصار والثاني ان الضوء يشترَط في الابصار لا لتصير الالوان مرئية بالفعل بل ليصير الوسط مضيئاً بالفعل كما قال الشارح في كتاب النفس ٣ ش١٨ وعلى هذا فوجه الشبه الذي جعله ارسطو بين العقل الفعّال

والضوء انما هو الضرورة اي كون العقل الفعَّال ضروريًّا للتعقل كما ان الضوء ضروريٌّ للإبصار لا مماثلة المفعول

وعلى الثالث بانه اذا كان للفاعل وجودٌ سابقٌ جاز حلول شبهه على انحاء مختلفة في القوابل المختلفة بسبب اختلاف احوالها اما اذا لم يكن له وجودٌ سابق فليس يفيد حال القابل شيئًا · والمعقول بالفعل ليس شيئًا موجودًا في طبيعة الاشياء باعتبار طبيعة المحسوسات التي ليست قائمة بانفسها دون مادةٍ فلا يكفي في التعقل تجرُّد العقل الهيولاني عن المادة من دون العقل الفعَّال الذي يجعل المعقولات بالفعل بطريقة التجريد

الفصلُ الرَّابعُ

في ان العقل الفعَّال هل هو شيءٌ في النفس

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس العقل الفعَّال شيئًا في نفسنا لان مفعول العقل الفعَّال هو الاشراق لاجل التعقل وهذا يحصل بشيءٍ اعلى من النفس كقوله في يو ١ : ٩ «كان النورُ الحقيقيُّ الذي ينير كل انسانٍ آتٍ الى هذا العالم» فيظهر اذن ان العقل الفعَّال ليس شيئًا في نفسنا

٢ وايضًا قد وصف الفيلسوف العقل الفعال بانهُ ليس تارةً يعقل وتارةً لا يعقل كما في كتاب النفس ٣ م ٢٠ وليست نفسنا تعقل دائمًا بل تارةً تعقل وتارةً لا تعقل · فاذًا ليس العقل الفعَّال شيئًا في نفسنا

٣ وايضًا ان الفاعل والمنفعل يكفيان للفعل فلو كان كلٌّ من العقل الانفعالي الذي هو قوةٌ انفعالية والعقل الفعَّال الذي هو قوةٌ فعلية شيئًا في نفسنا لزم ان يكون التعقل مقدورًا دائمًا للانسان متى شاء وهذا بيِّن البطلان · فاذًا ليس العقل الفعَّال شيئًا في نفسنا

٤ وايضًا قال الفيلسوف في كتاب النفس٣ م ١٩ ان «العقل الفعَّال جوهرٌ

موجود بالفعل » وليس شيء بالفعل والقوة من جهة واحدة · فاذا كان العقل الهيولاني الذي بالقوة اى جميع المعقولات شيئاً في نفسنا يستحيل في ما يظهر ان يكون العقل الفعال شيئاً في نفسنا

٥ وايضاً لو كان العقل الفعال شيئاً في نفسنا لوجب ان يكون قوةً اذ ليس يجوز ان يكون انفعالاً او ملكةً لان الملكات والانفعالات لا تتضمن حقيقة الفاعل بالنظر الى الانفعالات النفسانية بل الانفعال هو نفس فعل القوة الانفعالية والملكة شيء حاصل عن الافعال · وكل قوة فهي صادرة عن ماهية النفس فيلزم ان يكون العقل الفعال صادراً عن ماهية النفس فلا يكون حاصلاً فيها بالمشاركة عن عقل اعلى وهذا باطل · فاذًا ليس العقل الفعال شيئاً في نفسنا

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م١٧ و١٨ « لا بدّ ان يكون في النفس هذان الامران المتمايزان » يعني العقل الهيولاني والعقل الفعال

والجواب ان يقال ان العقل الفعال الوارد في كلام الفيلسوف شيء في النفس ولتوضيح ذلك يجب ان يعتبر انهُ لا بدّ ان يكون فوق النفس العاقلة الانسانية عقلٌ اعلى تستمد منه النفس قوة التعقل لان ما كان بمشاركة شيء وما كان متحركاً او ناقصاً يقتضي ان يكون قبله شيء هو كذا بالذات وشيء غير متحرك وشيء كامل · والنفس الانسانية انما يقال لها عاقلة بمشاركة قوةٍ عقلية بدليل انها ليست عاقلة باسرها بل بجزء منها وايضاً فهي تتأدّى الى تعقل الحق مستدلةً بضربٍ من التدريج والحركة وتعقلها ناقص لانها لا تعقل جميع الاشياء ولان ما تعقله تخرج فيه من القوة الى الفعل فلا بدّ اذن من عقلٍ اعلى تستعين بهِ على التعقل فذهب بعض الى ان هذا العقل المفارق بجوهره هو العقل الفعال الذي يشرق على الصور الخيالية فيجعلها معقولةً بالفعل · ولكن هب ان هناك عقلاً فعالاً مفارقاً هذه صفته فلا بدّ مع ذلك ان يكون في النفس الانسانية قوة مشاركة لذلك

العقل الأعلى بها تجعل النفس المعقولات معقولات بالفعل كما ان في سائر الموجودات الطبيعية الكاملة من دون العلل الفاعلة الكلية قُوًى خاصة مركبة في كلٍّ منها منبعثة عن الفواعل الكلية فان الشمس لا تولّد الانسان وحدها بل يوجد في الانسان قوةٌ مولّدة للانسان وكذا الحال في سائر الحيوانات الكاملة وليس في الموجودات السفلية ما هو اكمل من النفس الانسانية فلا بدّ اذن من القول بان فيها قوةً منبعثةً عن العقل الاعلى تقوى بها على الاشراق على الصور الخيالية وهذا نعلمه بالتجربة متى ادركنا أنّا نجرد الصور الكلية عن العلائق الطبيعية فان هذا هو اخراج المعقولات الى الفعل . وليس يمكن ان يفعل شيءٌ فعلاً الا بمبدإٍ حالٍّ فيه حلول الصورة كما مرَّ في مب ٧٦ ف ١ عند الكلام على العقل الهيولاني فاذًا لا بد ان تكون القوة التي هي مبدأٌ لهذا الفعل شيئًا في النفس وبناءً على هذا شبّه ارسطو العقل الفعال بالنور الذي هو شيءٌ حالٌّ في الهواء . واما افلاطون فقد شبّه العقل المفارق المؤثِّر في نفوسنا بالشمس كما قال ثامسطيوس في شرح كتاب النفس ٣ . على ان العقل المفارق بحسب تعليم ديننا هو الله الذي هو مبدع النفس وبه وحده تقوم سعادتها كما سيأتي بيانه في مب ١٠٦ ف ٢ . فاذًا منه تستمد النفس الانسانية النور العقلي كقوله في مز ٤ : ٦ «ارتسم علينا نورُ وجهك ايها الربُّ»

اذًا اجيب على الاول بان ذلك النور الحقيقي ينير على انه العلة الكلية التي منها تستمد النفس الانسانية قوةً جزئية على ما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان كلام الفيلسوف هناك ليس على العقل الفعال بل على العقل بالفعل بدليل قوله قبله في م ٢٠ «العلم بالفعل هو نفس الشيء المعلوم» او اذا اريد حمله على العقل الفعال فانما قيل ذلك لان كوننا تارةً نعقل وتارةً لا نعقل ليس من جهة العقل الفعال بل من جهة العقل الذي بالقوة

وعلى الثالث بانه لو كانت نسبة العقل الفعال الى العقل الهيولاني نسبة الموضوع الفاعل الى القوة كما هي نسبة المرئي بالفعل الى البصر لزم تعقّلنا حالاً لجميع الاشياء لان العقل الفعال هو علة فعل جميع الاشياء ولكنه ليست نسبته اليه كالموضوع بل كمخرج الموضوعات الى الفعل وهذا يقتضي من دون حضور العقل الفعال حضورَ الصور الخيالية وحسنَ الاستعداد من جهة القوى الحسية والتمرُّسَ في هذا الفعل لانه بمعقولٍ واحدٍ تحصل معقولاتٌ أُخرى كما تحصل القضايا بالحدود والنتائج بالمبادىء الأُولى ولا فرق في ذلك بين ان يكون العقل الفعال شيئاً في النفس او شيئاً مفارقاً

وعلى الرابع بان النفس العاقلة مجردةٌ عن المادة بالفعل ولكنها بالقوة الى صورٍ محدودة من الاشياء وبعكس ذلك الصور الخيالية فانها بالفعل اشباهٌ لبعض الاشباح ولكنها مجردة عن المادة بالقوة فاذاً لا مانع من ان يكون للنفس الواحدة بعينها من حيث هي مجردةٌ عن المادة بالفعل قوةٌ بها تجعل المجرَّدات بالفعل بتجريدها عن احوال المادة الشخصية وهي التي يقال لها العقل الفعال ومن حيث هي بالقوة الى هذه الصور قوةٌ اخرى قابلة لهذه الصور وهي التي يقال لها العقل الهيولاني

وعلى الخامس بان النفس لكون ماهيتها مجرَّدة عن المادة ومبدعة من العقل الأَعلى لا مانع من ان يصدر عن ماهيتها القوة التي تستمدها من العقل الأَعلى والتي بها تفعل التجريد عن المادة كما تصدر عنها قواها الأُخرى ايضاً

الفصلُ الخامسُ

في ان العقل الفعال هل هو واحدٌ في الجميع

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان العقل الفعال واحدٌ في الجميع اذ ليس شيءٌ مفارقٌ للجسم يتكثر بتكثر الاجسام · والعقل الفعال مفارقٌ كما في كتاب

النفس ٣٤ م ١٩ و ٢٠ · فاذاً ليس يتكثر بكثرة اجسام الناس بل هو واحد في الجميع

٢ وايضاً ان العقل الفعال يفعل الكلّيّ الذي هو واحد في الجميع · وما كان علةً للوحدة فأولى ان يكون واحداً · فاذاً العقل الفعال واحدٌ في الجميع

٣ وايضاً ان جميع الناس مشتركون في تصورات العقل الأُولى · وهذه انما يتفقون فيها بالعقل الفعال · فاذاً جميعهم مشتركون في عقلٍ واحدٍ فعال

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٨ ان « العقل الفعال بمنزلة النور » وليس النور واحداً بعينه في المستنيرات المختلفة · فاذاً ليس العقل الفعال واحداً بعينه في الناس المختلفين

والجواب ان يقال ان حقيقة هذه المسئلة متوقفة على ما تقدم في الفصل الآنف فعلى ان العقل الفعال ليس شيئاً في النفس بل جوهراً مفارقاً يكون العقل الفعال واحداً في جميع الناس وهذا مراد القائلين بوحدة العقل الفعال · واما على انه شيءٌ في النفس كقوةٍ لها فلا بدَّ من القول بعقول فعالة متكثرة بكثرة النفوس المتكثرة بكثرة الناس كما مرَّ في مب ٧٦ ف ٢ لامتناع ان يكون لمحالَّ مختلفة قوةٌ واحدة بالعدد

اذاً اجيب على الاول بان الفيلسوف أثبت كون العقل الفعال مفارقاً من كون العقل الهيولاني مفارقاً لان الفاعل اشرف من المنفعل كما قال في كتاب النفس ٣ م١٩ · والعقل الهيولاني يقال له مفارقٌ بمعنى انه ليس فعلاً لآلةٍ جسمانية وبهذا المعنى ايضاً يقال للعقل الفعال مفارقٌ لا بمعنى كونه جوهراً مفارقاً

وعلى الثاني بان العقل الفعال انما يفعل الكلّيّ بالتجريد عن المادة وهذا ليس يقتضي ان يكون العقل الفعال واحداً في جميع العقلاء بل ان يكون واحداً في الجميع باعتبار نسبته الى جميع الاشياء التي منها ينتزع الكلّيّ والتي بالنظر

اليها يكون الكليُّ واحداً وهذا يصدق على العقل الفعال من حيث هو مجرَّد عن المادة

وعلى الثالث بان جميع الاشياء المتحدة في النوع تشترك في الفعل التابع لطبيعة النوع فتشترك من ثمَّ في القوة التي هي مبدأُ الفعل دون ان تكون تلك القوة واحدةً بالعدد في الجميع · وادراك المعقولات الأُوَل فعلٌ تابعٌ للنوع الانساني فيجب اذن ان يكون جميع الناس مشتركين في القوة التي هي مبدأٌ لهذا الفعل وهذه هي قوة العقل الفعال لكن ليس يجب ان تكون هذه القوة واحدةً بالعدد في الجميع بل يجب ان تكون منبعثةً في الجميع عن مبدإٍ واحدٍ فيكون اشتراك الناس في المعقولات الأُولى برهاناً على وحدة العقل المفارق الذي شبَّهَهُ افلاطون بالشمس لا على وحدة العقل الفعال الذي شبَّهَهُ ارسطو بالنور

الفصلُ السادسُ

في ان الحافظة هل هي في الجزء العقلي من النفس

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الحافظة ليست في الجزء العقلي من النفس فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ك ١٢ ب ٢ و ٣ « انما يختص بالجزء الأعلى من النفس ما ليس مشتركاً بين الناس والبهائم » والحافظة مشتركةٌ بين الناس والبهائم فقد قال ايضاً هناك « تقدر البهائم ان تشعر بالجسمانيات بمشاعر البدن وتودعها الحافظة » · فاذاً ليست الحافظة مختصةً بالجزء العقلي من النفس

٢ وايضاً ان الحافظة تتعلق بالماضيات والماضي يقال باعتبار زمانٍ معيَّن فالحافظة اذن مدركةٌ لشيءٍ مقيَّد بزمان معين مما هو ادراكٌ لشيءٍ مقيدٍ باحوالٍ شخصية · وليس هذا من شأن العقل بل من شأن الحس · فاذاً ليست الحافظة في الجزء العقلي بل في الجزء الحسي فقط

٣ وايضاً ان الحافظة تحْفَظ فيها صوَر الاشياء التي لا تُعقل بالفعل وهذا يستحيل حدوثه في العقل لان العقل انما يخرج الى الفعل بحلول الصورة المعقولة فيه . وكون العقل بالفعل هو نفس التعقل بالفعل وعلى هذا فالعقل يعقل بالفعل جميع الاشياء الحاضرة صورها عنده . فاذاً ليست الحافظة في الجزء العقلي

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ١١ «الحافظة والتعقل والارادة ذهنٌ واحدٌ»

والجواب ان يقال لما كان من حقيقة الحافظة ان تحفظ صور الاشياء التي لا تُدرَك بالفعل وجب ان يُنظَر قبل كل شيء في ما اذا كانت الصور المعقولة يجوز حفظها في العقل على هذه الصفة فذهب ابن سينا الى ان ذلك مستحيلٌ لانه قال ان ذلك انما يعرض في بعض القوى الحسية من جهة كونها افعالاً للآلات الجسمانية التي يمكن ان يُحفَظ فيها بعض الصور من دون ان تُدرَك بالفعل واما العقل الذي ليس له آلةٌ جسمانية فليس يوجد فيه شيء الا وجوداً معقولاً فما حصل شبهه في العقل فلا بدَّ ان يُعقَل بالفعل فعنده اذن انه متى زال تعقل الشيء زالت صورته حالاً عن العقل فان اراد استئناف تعقله وجب ان يتوجه الى العقل الفعال الذي جعله جوهراً مفارقاً لتفيض عنه الصور المعقولة الى العقل الهيولاني وبمزاولة توجهه هذا الى العقل الفعال يحصل على قوله في العقل الهيولاني سهولة لاتجاهه الى العقل الفعال يسميها ملكة العلم . فاذاً قضية هذا المذهب انه ليس يُحفظ في الجزء العقلي شيء لا يُعقل بالفعل وليس يصح عليه جعل الحافظة في الجزء العقلي . على ان هذا المذهب ظاهر المنافاة لقول ارسطو فقد قال في كتاب النفس ٣ م ٨ « متى صار العقل الهيولاني كلاً من المعقولات قيل له عقلٌ بالفعل كما يقال لذي العلم عالمٌ بالفعل وهذا يعرض له متى قدر ان يفعل بنفسه لكنه لا يزال مع ذلك بالقوة من وجهٍ لكن لا كما كان قبل ان حصل له العلم بالتعلم او

الاستنباط » ومعنى قوله ان العقل الهيولاني يصير كلاً من المعقولات انه يقبل صورة كلٍّ منها فاذًا من طريق قبوله المعقولات يحصل له القوة على ان يفعل متى شاء لا على ان يفعل دائمًا لانه لا يزال حينئذٍ ايضاً بالقوة من وجهٍ ولكن على خلاف ما كان قبل التعقل اي على حدِّ ما يكون ذو العلم بالملكة بالقوة الى النظر بالفعل · وهو ايضاً منافٍ للصواب لان ما يحلُّ في شيء فانما يحلُّ فيه على حسب حالِ القابل · والعقل اعظم سكونًا وثباتًا في طبيعته من المادة الجسمانية فاذا كانت المادة الجسمانية لا تحفظ الصور الحالّة فيها مدة فعلها بها بالفعل فقط بل بعد ان ينقضي فعلها بها ايضاً فالعقل أولى ان يقبل الصور المعقولة دون ان يعروها بعد ذلك تغيُّر او فقدانٌ كانت مستفادةً من المحسوسات او مفاضةً من عقلٍ اعلى وعلى هذا فاذا اريد بالحافظة القوة الحافظة للصور فقط فلا بدَّ من القول بانها موجودةٌ في الجزء العقلي واما اذا اعتُبِرَ من حقيقتها ان يكون موضوعها ماضياً من حيث هو ماضٍ لم تكن في الجزء العقلي بل في الجزء الحسي فقط الذي يُدرِك الجزئيات لان الماضي من حيث هو ماضٍ هو من قبيل الاحوال الجزئية لدلالته على وجودٍ في زمانٍ معيَّن

اذًا اجيب على الاول بان الحافظة من حيث هي حافظة للصُوَر ليست مشتركة بيننا وبين البهائم لان محل حفظ الصور ليس الجزء الحسي من النفس فقط بل المركَّب لان القوة الذاكرة فعلٌ لآلةٍ · واما العقل فانه يحفظ الصور بنفسه من دون مشاركة آلةٍ جسمانية ولهذا قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م٦ « النفس هي محل الصور لكن لا كلها بل العقل »

وعلى الثاني بان المضيَّ يمكن رجوعه الى امرين الى الموضوع الذي يدرَك والى فعل الادراك وكلا هذين الامرين يجتمعان في الجزء الحسي الذي انما يُدرِك شيئًا بتأثره من المحسوس الحاضر فالحيوان اذًا يتذكر انه احسَّ في الماضي وانه احسَّ

بمحسوس ٍ ماض ٍ واما الجزء العقلي فالمضيُّ يُدرَك فيه من جهة موضوع العقل بالعرض لا بالذات لان العقل يتعقل الانسان بما هو انسانٌ والانسان بما هو انسانٌ يعرض له ان يكون موجوداً في الحاضر او في الماضي او في المستقبل واما من جهة الفعل فيجوز ان يقع المضي في ادراك العقل بالذات كما يقع في ادراك الحس لان تعقُّل نفسنا فعلٌ جزئيٌّ حاصلٌ في زمانٍ غير معينٍ فيقال ان الانسان عَقَلَ امس او يعقل اليوم او غداً وليس في ذلك منافاة للوجود العقلي لان هذا التعقل وان كان جزئياً ما لكنه فعلٌ مجرَّدٌ عن المادة كما مرَّ الكلام على العقل في مب ٧٥ ف ٢ ولهذا فكما يعقل العقل نفسه مع كونه عقلاً جزئياً كذلك يعقل تعقُّله الذي هو فعل جزئيٌّ حاصلٌ في الماضي او الحاضر او المستقبل وعلى هذا تكون الحافظة موجودةً في العقل باعتبار المضيّ من حيث يعقل انه عَقَل في الماضي لا من حيث يعقل الماضي من جهة كونه في زمانٍ معين

وعلى الثالث بان الصور المعقولة قد تكون في العقل بالقوة فقط وحينئذٍ يقال انه بالقوة وقد تكون فيه بالفعل الكامل وحينئذٍ يعقل بالفعل وقد تكون في حالٍ متوسطة بين القوة والفعل وحينئذٍ يقال انه بالملكة وبهذه الطريقة يحفظ الصور حتى عند عدم تعقُّله بالفعل

الفصلُ السَّابعُ

في ان الحافظة العقلية هل هي قوةٌ مغايرة للعقل

يُتخطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان الحافظة العقلية قوةٌ مغايرة للعقل فقد اثبت اوغسطينوس في النفس الحافظة والتعقل والارادة كما في كتاب الثالوث ١٠ ب ١٠ و ١١ · وواضحٌ ان الحافظة قوةٌ مغايرة للارادة · فهي اذن قوةٌ مغايرة للعقل ايضاً

٢ وايضاً ان وجه التغاير في قوى الجزء العقلي كوجه التغاير في قوى الجزء الحسي

والحافظة في الجزء الحسي قوةٌ مغايرة للحس كما مرَّ في مب ٧٨ ف ٤ · فاذًا حافظة الجزء العقلي قوةٌ مغايرة للعقل

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره ان الحافظة والتعقل والارادة متساويةٌ بينها واحداها صادرةٌ عن الأُخرى · وهذا يمتنع لو كان العقل والحافظة قوةً واحدةً · فاذًا ليسا قوةً واحدة

لكن يعارض ذلك ان من حقيقة الحافظة كونها خزانةً او محلاً لحفظ الصور · والفيلسوف قد جعل ذلك الى العقل كما مرَّ في الفصل الآنف فاذًا ليست الحافظة في الجزء العقلي قوةً مغايرة للعقل

والجواب ان يقال ان قوى النفس تتمايز بحسب اختلاف حقائق الموضوعات لان حقيقة كل قوةٍ قائمةٌ في اتجاهها الى موضوعها الذي تقال اليه كما مرَّ في مب ٧٧ ف ٣ وقد اسلفنا ايضاً هناك انه اذا كانت قوةٌ متجهةً بالذات الى موضوعٍ مشتركٍ في حقيقته فلا تختلف تلك القوة باختلاف الفصول الجزئية كما ان القوة الباصرة التي موضوعها الخاص حقيقة المتلوّن لا تختلف بحسب حقيقة الابيض والاسود وموضوع العقل الخاصُ هو حقيقة الموجود المطلق لان العقل الهيولاني هو ما ينفعل من جميع الاشياء فاذًا ليست قوة العقل الهيولاني تختلف باختلاف شيءٍ من فصول الموجود لكن تختلف قوة العقل الفعال عن قوة العقل الهيولاني ضرورة ان القوة الفعلية التي تجعل الموضوع موجوداً بالفعل والقوة الانفعالية التي تتحرك من الموضوع الموجود بالفعل مبدآنِ متغايرانِ فتكون نسبة القوة الفعلية الى موضوعها نسبة الموجود بالفعل الى الموجود بالقوة ونسبة القوة الانفعالية الى موضوعها بعكس ذلك اي نسبة الموجود بالقوة الى الموجود بالفعل فاذًا ليس يجوز ان يكون في العقل تغايرٌ بين القوى سوى تغاير العقل الهيولاني والعقل الفعّال وبذلك يتضح ان الحافظة ليست قوةً مغايرةً للعقل لان من شأن القوة الانفعالية

ان تحفظ كما من شأنها ان تقبل

اذًا اجيب على الاول بانه وان ورد في التمييز الثالث من كتاب الاحكام ١ ان الحافظة والتعقل والارادة ثلاث قوى الا ان هذا ليس موافقًا لمراد اوغسطينوس الذي صرح به في كتاب الثالوث ١٤ ب ٧ بقوله « ان أُخِذت الحافظة والتعقل والارادة باعتبار كونها حاضرةً دائمًا عند النفس تُصُوِّرَت ام لم تُتصوَّر يظهر انها ترجع الى الحافظة فقط ومرادنا بالتعقل ما به نعقل حال تصوُّرنا وبالارادة المحبة الجامعة بين الولد والوالد » وبذلك يتضح انه لم يرد بهذه الثلاثة تلك القُوَى الثلاث بل اراد بالحافظة حفظ النفس بالملكة وبالتعقل فعل العقل وبالارادة فعل الارادة

وعلى الثاني بانه يجوز ان يكون الماضي والحاضر فصلين مميزين للقوى الحسية بحسب اختلاف الموضوعات دون العقلية لما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان التعقل يصدر عن الحافظة صدور الفعل عن الملكة وهو مساوٍ لها على هذا النحو ايضاً لا كمساواة قوةٍ لأُخرى

الفصلُ الثامنُ

في ان النطق هل هو قوةٌ مغايرة للعقل

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان النطق قوةٌ مغايرةٌ للعقل ففي كتاب الروح والنفس ب ١١ « اذا اردنا الارتقاء من السافلات الى العاليات فاول ما يبدو لنا الحس ثم الوهم ثم النطق ثم العقل » فالنطق اذن قوةٌ مغايرةٌ للعقل كما ان الوهم قوةٌ مغايرةٌ للنطق

٢ وايضاً قال بويسيوس في كتاب التعزية ٥ نث ٤ ان نسبة العقل الى النطق كنسبة السرمدية الى الزمان · وليس الوجود في السرمدية والوجود في الزمان الى قوةٍ واحدةٍ · فاذًا ليس النطق والعقل في قوةٍ واحدةٍ

٣ وايضاً ان الانسان مشاركٌ للملائكة في العقل وللبهائم في الحس. والنطق الذي هو خاصٌ بالانسان ومنه يقال له حيوانٌ ناطقٌ هو قوةٌ مغايرة للحس. فاذاً كذلك هو قوةٌ مغايرةٌ للعقل الذي تتصف به الملائكة على وجه الخصوص ولذلك يقال لها ايضاً الجواهر العقلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٣ب ٢٠ «مابه يفضل الانسان الحيوانات الغير الناطقة يقال له نطقٌ او ذهنٌ او فهمٌ او شيءٌ آخر اذا كان ثمَّه اسم اليق به» فاذاً النطق والعقل والذهن قوةٌ واحدة

والجواب ان يقال ان النطق والعقل لا يصح ان يكونا قوتين متغايرتين وذلك واضحٌ من ملاحظة فعل كلٍ منهما فان التعقل ادراكٌ بسيطٌ للحقيقة المعقولة والقياس الذي هو فعل النطق انتقالٌ من معقولٍ الى آخر للتوصل الى ادراك الحقيقة المعقولة ولهذا لما كان الملائكة حاصلين بطباعهم على كمال معرفة الحقيقة المعقولة لم يكن فيهم حاجة الى الانتقال من شيء الى آخر بل يدركون حقائق الاشياء ادراكاً ساذجاً دون تدريجٍ كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٧ بخلاف الناس فانهم يتأدّون الى ادراك الحقيقة المعقولة بالانتقال من شيء الى آخر كما قال ايضاً هناك ولهذا يقال لهم ناطقون فواضحٌ اذن ان نسبة القياس الى التعقل نسبة الحركة الى السكون او الكسب الى الحصول اللذين احدهما من شأن الكامل والآخر من شأن الناقص ولما كانت الحركة تصدر دائماً عن غير متحركٍ وتنتهي الى ساكنٍ كان القياس الانساني يصدر بطريق الكسب او الاستنباط عن معقولاتٍ بالبساطة وهي المبادىء الأُوَل ثم يرجع بطريق الحكم بالتحليل الى المبادىء الأُوَل التي يعرض عليها ما يستنبطه. وواضحٌ ان السكون والحركة لا يرجعان الى قوتين مختلفتين بل الى قوةٍ واحدةٍ بعينها حتى في الموجودات الطبيعية لان شيئاً يتحرك الى مكان ويسكن في مكانٍ بطبيعةٍ واحدة

فأولى اذًا ان يكون تعقلنا وقياسنا بقوةٍ واحدةٍ وهكذا يتضح ان النطق والعقل قوةٌ واحدةٌ في الانسان

اذًا اجيب على الاول بان ايراد تلك الاشياء على ما ذكر انما هو بحسب ترتيب الافعال لا باعتبار تمايز القوى فضلاً عن ان ذلك الكتاب ليس مما يُعتدُّ به كثيرًا كما اسلفنا في مب٧٧ف٨

والجواب على الثاني واضحٌ مما تقدم في جرم الفصل فان نسبة السرمدية الى الزمان كنسبة غير المتحرك الى المتحرك ولهذا شبَّه بويسيوس العقل بالسرمدية والنطق بالزمان

وعلى الثالث بان سائر الحيوانات منحطَّةٌ عن الانسان بحيث يتعذر عليها الوصول الى ادراك الحقيقة التي يكسبها النطق واما الانسان فانه يتوصل الى ادراك الحقيقة المعقولة التي يدركها الملائكة لكن على وجهٍ ناقص فلم تكن القوة الداركة في الملائكة مغايرة في الجنس لقوة النطق الداركة بل نسبتها اليها كنسبة الكامل الى الناقص

الفصلُ التَّاسعُ

في ان النطق الاعلى والنطق الادنى هل هما قوتان متغايرتان

يُتخطَّى الى التاسع بان يقال : يظهر ان النطق الأَعلى والنطق الأَدنى قوتان متغايرتان فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٢ ب٤ « ان صورة الثالوث هي في الجزء الاعلى من النطق لا في الجزء الأَدنى » واجزاء النفس هي قواها · فاذًا النطق الاعلى والنطق الأَدنى قوتان

٢ وايضاً ليس يصدر شيء عن نفسه · والنطق الأَدنى صادرٌ عن النطق الاعلى ومنه يجري نظامه وتدبيره · فهما اذن قوتان متغايرتان

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ١ ان قوة النفس العلمية التي

بها تدرك النفس الضروريات مبدأٌ وجزءٌ مغايرٌ للقوة الظنية والقياسية التي بها تدرك الحوادث » وأثبت ذلك بقوله هناك « ان الاشياء المتغايرة في الجنس يتعلق بها اجزاءٌ من النفس متغايرة في الجنس » والحادث والضروري متغايران في الجنس كتغاير الفاسد وغير الفاسد ولان الضروري هو نفس السرمدي والحادث هو نفس الزماني يظهر ان ما يسميه الفيلسوف قوةً علمية هو نفس الجزء الاعلى من النطق الذي على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٢ ب ٨ « غايته ملاحظة السرمديات وتدبُّرها » وما يسميه الفيلسوف قوة قياسية وظنية هو نفس الجزء الادنى من النطق الذي على ما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « غايته تصريف الزمانيات » . فاذًا النطق الاعلى والنطق الادنى قوتان في النفس متغايرتان

٤ وايضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢ « الظن يتحصل عن الخيال ثم يميز العقل بين صحيح الظن وفاسدهِ فيحكم بالحق » ومن ثمَّه يقال للعقل في اللاتينية mens من metiendo اي التقدير والقياس . فالعقل اذن انما يتعلق حقيقةً بما كان محكوماً ومقطوعاً به وعلى هذا فالقوة الظنية التي هي النطق الأَدنى مغايرةٌ للعقل الذي هو على نحو ما النطق الأَعلى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٢ ب ٤ « ليس يتمايز النطق الاعلى والنطق الادنى الاَّ بوظائفهما »

والجواب ان يقال ان النطق الاعلى والنطق الادنى على ما اراد بهما اوغسطينوس لا يجوز اصلاً ان يكونا قوتين نفسانيتين فقد قال في كتاب الثالوث ١٢ ب ٧ « النطق الاعلى هو الذي يتجه الى ملاحظة السرمديات وتدبرها » اما ملاحظتها فمن حيث ينظر فيها في انفسها واما تدبرها فمن حيث يتلقى عنها نظام ما ينبغي فعله وقال ايضاً « النطق الأَدنى هو الذي يتجه الى

الزمانيات » ونسبة هذين القبيلين اي الزمانيات والسرمديات الى ادراكنا هي بحيث ان احدهما واسطة لادراك الآخر لاننا بطريق الاستنباط نتأدى بالزمانيات الى معرفة السرمديات كقول الرسول في رو ١ : ٢ « ان غير منظورات الله قد أُبصرت اذ أُدركت بالمبروآت » وبطريق التصديق نحكم على الزمانيات بالسرمديات المُدرَكة سابقاً ونصرّف الزمانيات على حسب حقائق السرمديات وقد يحدث ان تكون الواسطة والغاية التي يُتوصَّل اليها بها راجعتين الى ملكتين مختلفتين كما ترجع المبادئ الأُوَل الغير القابلة البرهان الى ملكة العقل والنتائج المستحصلة منها الى ملكة العلم ولذلك قد يحدث ان ينتج عن مبادئ علم المساحة شيءٌ في علمٍ آخر كعلم المناظر لكن قوة النطق التي اليها يرجع الواسطة والغاية واحدةٌ بعينها لان فعل النطق هو كحركةٍ من شيءٍ الى آخر والمتحرك الذي يقطع الوسط ويبلغ الى المنتهى واحدٌ بعينه فاذًا النطق الاعلى والنطق الادنى قوة واحدةٌ بعينها وانما يتمايزان بتمايز الآثار والملكات كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٢ ب ٤ لان النطق الاعلى يختصُّ بالحكمة والنطق الأَدنى يختصُّ بالعلم

اذًا اجيب على الاول بان الجزء يجوز ان يقال باعتبار كل تجزيء وانما يقال للنطق الأَعلى والنطق الادنى جزآن باعتبار انقسام النطق بحسب اختلاف الوظائف لا لانهما قوتان متغايرتان

وعلى الثاني بانه انما يقال ان النطق الأَدنى صادرٌ عن النطق الاعلى او منظَّمٌ منه من حيث ان المبادئ التي يستعملها النطق الأَدنى صادرةٌ عن مبادئ النطق الاعلى ومدبرةٌ منها

وعلى الثالث بان القوة العلمية التي عليها كلام الفيلسوف ليست نفس النطق الاعلى لوجود معلومات ضرورية ايضاً في الزمانيات التي عليها مدار العلم الطبيعي

والرياضي والقوة الظنية والقياسية تتعلق باقل مما يتعلق به النطق الادنى لتعلقها بالحوادث فقط وليس يقال مع ذلك مطلقاً ان القوة التي بها يدرك العقل الضروريات هي غير القوة التي بها يدرك الحوادث لانه يدرك كليهما باعتبار حقيقةٍ موضوعيةٍ واحدة اي باعتبار حقيقة الموجود والحق فهو اذن يدرك على التمام الضروريات الكاملة الوجود في الحقيّة لادراكه ماهيتها التي بها يستدل على اعراضها الخاصة واما الحوادث فانما يدركها ادراكاً ناقصاً لانها ناقصة الوجود والحقية . والكامل وغير الكامل بالفعل لا يُحدِثان تغايراً في القوة بل في الآثار من جهة كيفية الفعل وهكذا يُحدِثان تغايراً في مبادىء الآثار وفي الملكات ولهذا وضع الفيلسوف في النفس جزئين الجزء العلمي والجزء القياسيّ لا لانهما قوتان بل لانهما متمايزان بحسب اختلاف الاستعداد لقبول الملكات المختلفة التي انما غرضه هناك الكلام على اختلافها لان الحوادث والضروريات وان تباينت باجناسها الخاصة لكنها متفقة في حقيقة الموجود المشتركة التي اليها يتجه العقل والتي انما تختلف نسبتها اليها بحسب الكامل وغير الكامل

وعلى الرابع بان تفصيل الدمشقي انما هو باعتبار تغاير الافعال لا باعتبار تغاير القوى لان الظن هو ذهاب العقل الى احد النقيضين مع احتمال الآخر والحكم او التقدير هو استخدام العقل المبادىء اليقينية لفحص ما يُعرَض عليه ومن هنا (اي من mensurare اي التقدير) يؤخذ mens (اي العقل) والتعقل تعلقٌ بالشيء بعد تقريره بالحكم

الفصلُ العاشرُ
في ان الفهم هل هو قوة مغايرةٌ للعقل

يُتخطّى الى العاشر بان يقال : يظهر ان الفهم قوةٌ مغايرةٌ للعقل ففي كتاب الروح والنفس ب ١١ « اذا اردنا الارتقاء من السافلات الى العاليات فاول ما

يبدو لنا الحس ثم الوهم ثم النطق ثم العقل ثم الفهم » . والوهم والحس قوتان متغايرتان . فاذاً كذلك العقل والفهم

٢ وايضاً قال بويسيوس في كتاب التعزية ٥نث ٤ « كلٌ من الحس والوهم والنطق والفهم يدرك الانسان بخلاف ما يدركه الآخر » والعقل والنطق قوةٌ واحدة . فيظهر اذن ان الفهم قوةٌ غير العقل كما ان النطق قوةٌ غير الوهم والحس

٣ وايضاً ان الأفعال متقدمة على القوى كما في كتاب النفس ٢ م ٣٣ . والفهم فعلٌ ممايزٌ لسائر الافعال المسندة الى العقل فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ « الحركة الأُولى يقال لها فهمٌ فان كان حركةً الى شيء فهو القصد وان استقرَّ في النفس فرددت النظر في ما يُعقَل فهو الفكر فان ثبّت الفكر في ذلك الشيء وبحث في نفسه وحكم على ذاته فهو الحكمة التي اذا اتسعت فعلَت المعرفة اي حديث النفس الباطن الذي عنه يصدر الحديث الظاهر باللسان » فيظهر اذن ان الفهم قوةٌ على حدةٍ

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢١ « الفهم يتعلق بغير المتجزئات التي ليس فيها خطأٌ » . وادراك هذه الى العقل . فاذاً ليس الفهم قوةً مغايرةً للعقل

والجواب ان يقال ان الفهم هو في الحقيقة فعل العقل الذي هو التعقل غير ان الجواهر المفارقة التي نسميها ملائكة تسمَّى في بعض كتب ارسطو المترجمة عن العربية افهاماً ولعل ذلك لان هذه الجواهر تعقل دائماً بالفعل ولكنها في الكتب المترجمة عن اليونانية تسمَّى عقولاً وعلى هذا فالفهم ليس يمتاز عن العقل امتياز قوةٍ عن قوةٍ أُخرى بل امتياز الفعل عن القوة فان الفلاسفة ايضاً قد اشاروا الى هذا التفصيل لانهم اثبتوا في بعض المواطن عقولاً اربعة اي العقل الفعال والعقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل المستفاد فالعقل الفعال والعقل الهيولاني قوتان

متغايرتان كما ان القوة الفعلية في جميع الاشياء مغايرةٌ للقوة الانفعالية والعقول الثلاثة الأُخرى متمايزة بحسب احوالٍ ثلاثةٍ للعقل الهيولاني لانه قد يكون بالقوة فقط فيقال له هيولانيٌ وقد يكون بالفعل الاول الذي هو العلم فيقال له عقلٌ بالملكة وقد يكون بالفعل الثاني الذي هو النظر فيقال له عقل بالفعل او مستفادٌ

اذًا اجيب على الاول بانه اذا وجب قبول ذلك الشاهد فالمراد فيه بالفهم فعل العقل فيكون مقابلاً للعقل كمقابلة الفعل للقوة

وعلى الثاني بان بويسيوس اراد بالفهم فعل العقل الذي يفوق على فعل النطق ومن ثمَّ قال هناك « النطق وحده خاصٌ بالجنس البشري والتعقل وحده خاصٌ بالله فان الله ينفرد بكونه يعقل جميع الاشياء دون نظرٍ وبحثٍ »

وعلى الثالث بان جميع تلك الافعال التي ذكرها الدمشقي هي افعال قوةٍ واحدةٍ وهي القوة العاقلة فانها تدرك اولاً شيئًا على وجه الاطلاق وفعلها هذا يسمى فهمًا ثم توجه ما تدركه الى ادراك شيءٍ آخر او فعله وفعلها هذا يسمّى نيةً وقصدًا فاذا ثبتت في الفحص عما تقصده قيل لفعلها هذا فكرٌ فان عرضت ما افتكرت به على بعض اليقينيات قيل لفعلها علمٌ او حكمةٌ لان من شأن الحكمة ان تحكم كما في الالهيات ك١ م٢ ومتى تيقنت شيئًا بعد الفحص فلا تلبث ان تفتكر في طريقة ايضاحه للغير وهذا هو حديث النفس الباطن الذي يصدر عنه الحديث الظاهر اذ ليس كل تغاير في الافعال يحدث تغايرًا في القوى بل انما يحدثه ذلك التغاير الذي لا يمكن ان يرجع الى مبدإٍ واحدٍ كما مرَّ في جرم الفصل

الفصلُ الحادي عشر

في ان العقل النظري والعقل العملي هل هما قوتان متغايرتان

يُتخطَّى الى الحادي عشر بان يقال : يظهر ان العقل النظري والعقل العملي

قوتان متغايرتان فان المُدرك والمحرك جنسان مختلفان للقوى كما يتضح من كتاب النفس ٢ م ٢٧ · والعقل النظري مُدرِكٌ فقط والعقل العملي محركٌ · فهما اذن قوتان متغايرتان

٢ وايضاً ان القوى تختلف باختلاف اعتبار الموضوع · وموضوع العقل النظري هو الحق وموضوع العملي هو الخير وهما مختلفان بالاعتبار · فاذاً العقل النظريُّ والعقل العمليُّ قوتان متغايرتان

٣ وايضاً ان نسبة العقل العملي الى العقل النظري في الجزء العقلي كنسبة المتخيلة الى الواهمة في الجزء الحسيّ · والمتخيلة مغايرة للواهمة مغايرَة قوةٍ لأُخرى كما مرَّ في مب ٧٧ ف ٤ · فكذا العقل العملي والعقل النظري

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م ٤٩ «العقل النظري يصير بالامتداد عملياً» وليس لقوةٍ ان تستحيل الى أُخرى · فاذاً ليس العقل النظريُّ والعقل العمليُّ قوتين متغايرتين

والجواب ان يقال ان العقل العمليَّ والعقل النظريَّ ليسا قوتين متغايرتين وتحقيق ذلك ان القوة لا تختلف باختلاف ما يوجد بالعرض في حقيقة موضوعها فانه قد يعرض للمتلون ان يكون انساناً او كبيراً او صغيراً فتدرك كلَّ ذلك قوةٌ باصرةٌ واحدة وقد يعرض لمُدرَكٍ بالعقل ان يكون متجهاً الى العمل او لا يكون فيحصل باعتبار ذلك العقل النظريُّ والعقل العمليُّ لان العقل النظري هو الذي ليس يوجه ما يدركه الى العمل بل الى ملاحظة الحق فقط والعقل العمليُّ هو الذي يوجه ما يدركه الى العمل وهذا هو المراد بقول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٤٩ «العقل النظري يغاير العملي بالغاية» ولذلك فباعتبار الغاية سمّيَ ذاك نظرياً وهذا عملياً

اذاً اجيب على الاول بان العقل العمليَّ محركٌ ليس لمباشرته الحركة بل لارشاده اليها وهذا انما يفعله بطريقة ادراكه

وعلى الثاني بان كلاً من الحق والخير مضمونٌ في الآخر لان الحق خيرٌ ما والاَّ لم يكن مشتهىً والخير حقٌ ما والاَّ لم يكن معقولاً فاذًا كما يجوز ان يكون موضوع القوة الشوقية هو الحق باعتبار تضمنه حقيقة الخير كما اذا اشتهى مشتهٍ ان يدرك الحق كذلك موضوع العقل العملي هو الخير المتجه الى العمل تحت اعتبار الحق لان العقل العملي يدرك الحق كالعقل النظري لكنه يوجه الحق المُدرَك نحو العمل

وعلى الثالث بان اختلافات كثيرة تحدُث تغايرًا في القوى الحسية دون القوى العقلية كما مرَّ في جرم الفصل وف ٧ من هذا المبحث وفي مب ٧٧ ف٣

الفصلُ الثاني عشر

في ان الذوق العقلي هل هو قوة على حدةٍ ممايزةٌ لسائر القوى

يُتخطَّى الى الثاني عشر بان يقال : يظهر ان الذوق العقلي قوةٌ على حدةٍ ممايزةٌ لسائر القوى لان الامور المندرجة تحت قسمة واحدة يظهر انها متحدة في الجنس وفي شرح ايرونيموس قول حزقيال ١ « لكل واحدٍ اربعة اوجهٍ » يجعل الذوق العقلي قسيماً للغضبية والشهوانية والنطقية التي هي قوًى · فالذوق العقلي اذن قوةٌ

٢ وايضاً ان المتقابلات متحدة في الجنس · والذوق العقلي والشوق الحسيُّ متقابلان في ما يظهر لنزوع الأول دائمًا الى الخير واتجاه الثاني دائمًا الى الشر ولهذا يُعبَّر عنه بالحية كما يتضح من اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٢ ب ١٢ و١٣ · فيظهر اذن ان الذوق العقلي قوةٌ كالشوق الحسي

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ ب ١٠ « ان في قوة الحكم الطبيعية قواعد واصولاً للفضائل صحيحة وغير متغيرة » وهذا مرادنا بالذوق العقلي · ولان القواعد الغير المتغيرة التي نحكم بحسبها ترجع الى النطق باعتبار جزئه الأعلى كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٢ ب ٢ يظهر ان الذوق

العقلي هو نفس النطق فيكون قوةً

لكن يعارض ذلك ان القوى النطقية تتعلق بالمتقابلات كما قال الفيلسوف في الالهيات ك١٣ م٣٠ والذوق العقلي ليس يتعلق بالمتقابلات بل يتجه الى الخير فقط . فاذاً ليس قوةً لانه لو كان قوةً لكان قوة نطقية لعدم وجوده في البهائم

والجواب ان يقال ان الذوق العقلي ليس قوةً بل ملكةً وان قال بعضٌ بانه قوةٌ اعلى من النطق وبعضٌ بانه نفس النطق لا من حيث هو نطقٌ بل من حيث هو طبيعةٌ وتوضيح ذلك ان قياس العقل الانساني حركةٌ تبتدىٔ من تعقل امورٍ معلومةٍ لنا بالفطرة دون نظرٍ وكسبٍ ابتداۤءها من مبدإٍ غير متحركٍ وتنتهي ايضاً الى تعقل تلك الامور من حيث اننا نحكم بالمبادىء المعلومة لنا بانفسها بالفطرة على ما نستنبطه بالقياس . ومن المحقق الثابت انه كما ان العقل النظري يركب القياس في النظريات كذلك العقل العملي يركب القياس في العمليات فلابدَّ اذن ان تكون مبادىٔ العمليات مغروزةً فينا بالفطرة كمبادىٔ النظريات ومبادىء النظريات الأُوَل المغروزة فينا طبعاً لا ترجع الى قوةٍ مخصوصة بل الى ملكةٍ مخصوصة تسمى عقل المبادىء كما في الخلقيات ك٦ ب ٦ فكذا مبادىٔ العمليات المغروزة في طباعنا لا ترجع الى قوةٍ مخصوصة بل الى ملكةٍ مخصوصة طبيعية نسميها الذوق العقلي ومن ثمَّ يقال ان الذوق العقلي يُغري بالخير وينفّر عن الشر من حيث اننا بالمبادىء الأُوَل نتأدّى الى الاستنباط ونحكم على المستنبَطات . فواضحٌ اذن ان الذوق العقلي ليس قوةً بل ملكةً طبيعية

اذاً اجيب على الاول بان تلك القسمة التي وضعها ايرونيموس انما هي باعتبار تغاير الآثار لا باعتبار تغاير القُوَى ويجوز ان يكون لقوةٍ واحدةٍ آثارٌ متغايرة

وعلى الثاني بان تقابل الشوق الحسيّ والذوق العقلي انما هو باعتبار تقابل الاثار لا من قبيل تقابل الانواع المختلفة في جنسٍ واحدٍ

وعلى الثالث بان تلك الحقائق الغير المتغيرة هي المبادىء الاولى للعمليات التي ليس يعرض فيها خطأٌ وهي تختصُّ بالنطق على انه قوة وبالذوق العقلي على انه ملكة ولذا كنا نحكم طبعاً بكليهما

الفصل الثالث عشر

هل الضمير قوة

يُتخطَّى الى الثالث عشر بان يقال : يظهر ان الضمير قوة فقد قال اوريجانوس في شرحه قول الرسول في رو ٢ « ضميرهم شاهد » ما نصه « الضمير هو الروح المهذِّب النفس والمعلم المصاحب لها الذي به تُجانب الشرور وتلازم الخيرات » والمراد بالروح في النفس قوة ما إما الذهن كقوله في افسس ٤ : ٢٣ « تتجددوا بروح اذهانكم » او الوهم ومن ثمَّ يقال للرؤيا الوهمية روحانية كما يتضح من اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٦ و٧ . فالضمير اذن قوة

٢ وايضاً ليس شيء محلاً للخطيئة سوى القوة النفسانية . والضمير محلٌ للخطيئة فقد قيل عن بعضٍ في تيط ١ : ١٥ ان « بصائرهم وضمائرهم نجسة » فيظهر اذن ان الضمير قوة

٣ وايضاً لا يعدو الضمير ان يكون اما فعلاً او ملكةً او قوة . وهو ليس فعلاً والاَّ لم يستقر دائماً في الانسان ولا ملكة والا لم يكن شيئاً واحداً بل اشياء كثيرة اذ انما نسترشد في اعمالنا بملكات كثيرة ادراكية . فالضمير اذن قوة

لكن يعارض ذلك ان الضمير يجوز اطِّراحه بخلاف القوة . فاذاً ليس الضمير قوة

والجواب ان يقال ان الضمير في الحقيقة ليس قوة بل فعلاً وهذا واضح من مدلول الاسم ومما يُسنَد الى الضمير بحسب اصطلاح التخاطب العام فان اسم الضمير في اللاتينية وهو conscientia يدلُّ بقوة وضعه على نسبة العلم الى شيء لان معناه علمٌ مع آخر وتعلق العلم بشيء انما يحصل بفعلٍ ما فقد وضح اذن من

حقيقة مدلول الاسم ان الضمير فعلٌ وكذلك هو واضحٌ مما يُسنَد الى الضمير فانه يقال ان الضمير يشهد او ينهى او يُغري او يعذل او يلدغ او يأنّب وكل ذلك تابعٌ لتعلق شيءٍ من ادراكنا او علمنا بما نفعله وهذا التعلق يقع على ثلاثة انحاء احدها بادراكنا اننا فعلنا شيئًا او لم نفعله كقوله في جا ٧ :٢٣« ان ضميرك عالم بانك كثيرًا ما لعنت غيرك » وباعتبار هذا النحو يقال ان الضمير يشهد والثاني بحكمنا بضميرنا بوجوب فعل شيءٍ او عدم فعله وباعتبار هذا النحو يقال ان الضمير يَنهَى او يُغرِي والثالث بحكمنا بالضمير ان ما فُعِلَ حسنٌ او قبيحٌ وباعتبار هذا النحو يقال ان الضمير يعذر او يعذل او يلدغ . وواضحٌ ان جميع هذه الاشياء تابعةٌ لتعلق العلم فعلاً بما نفعله فالضمير اذن في الحقيقة يدل على الفعل غير انه اذ كانت الملكة هي مبدأ الفعل فربما أُطلقَ الضمير على الملكة الأُولى الطبيعية التي هي الذوق العقلي ومن ذلك اطلاق ايرونيموس اياه على الذوق العقلي في شرحه قول حزقيا ١ «لكل منهم اربعة اوجه » واطلاق باسيليوس له على محل الحكم الطبيعي في خطب على ام وقول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٤ب ٢٣ ان الضمير هو شريعة عقلنا فقد جرت العادة بان يسمَّى كلٌّ من العلة والمعلول باسم الآخر

اذًا اجيب على الاول بان الضمير يقال له روحٌ على ان المراد بالروح العقل لان الضمير ارشادٌ صادرٌ عن العقل

وعلى الثاني بان النجاسة تُجعل في الضمير لا كما يُجعَل الشيء في محله بل كما يجعَل المُدرَك في الادراك اي باعتبار علم العالم بانه منجَّسٌ

وعلى الثالث بان الفعل وان لم يستقر دائمًا في نفسه لكنه مستقرٌ دائمًا في علته التي هي القوة او الملكة والملكات التي بها يتصوَّر الضمير وان كثرت فانها كلها تستفيد التأثير من مبدإٍ اول واحدٍ اي من ملكة المبادىء الأُوَل التي يقال لها الذوق العقلي ولهذا ربما أُطلِقَ الضمير على هذه الملكة بالخصوص كما تقدم آنفًا

أَلبحثُ المتممُ ثمانينَ

في القوى الشوقية بالاجمال — وفيه فصلان

ثم يجب النظر في القوى الشوقية وفي ذلك اربعة ابحاث الاول في الشوق بالاجمال والثاني في الشهوة الحسية والثالث في الارادة والرابع في الاختيار . اما الاول فالبحث فيه يدور على مسئلتين — ١ في ان الشوق هل يجب ان يجعل قوة نفسانية على حدة — ٢ في ان الشوق هل ينقسم الى شوقٍ حسي وشوقٍ عقلي على انهما قوتان متغايرتان

الفصلُ الأَوَّلُ

في ان الشوق هل هو قوة نفسانية على حدة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس الشوق قوةً نفسانية على حدةٍ لان ما كان مشتركاً بين المتنفسات والجوامد ليس يجعل له قوة نفسانية . والشوق مشترك بين المتنفسات والجوامد لان الخير ما يتشوقه جميع الاشياء كما في الخلقيات ك ١ ب ١ . فاذًا ليس الشوق قوة نفسانية على حدةٍ

٢ وايضاً ان القوى تتمايز بتمايز الموضوعات . وما ندركه وما نتشوقه واحدٌ بعينه . فاذًا ليس يجب ان تكون القوة الشوقية مغايرة للقوة الدراكة

٣ وايضاً ليس العام قسيماً للخاص . وكل قوة نفسانية فانها تتشوق شيئاً جزئياً اي الموضوع الملائم لها . فاذًا ليس يجب ان يجعل ثمه قوةٌ شوقيةٌ ممايزة لسائر القوى بالنظر الى هذا الموضوع الذي يتعلق به الشوق على وجه العموم

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف ميزّ القوة الشوقية عن سائر القوى في كتاب النفس ٢ م ٢٧ والدمشقي ميز القوى الشوقية عن القوى الدراكة في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢

والجواب ان يقال لا بد من اثبات قوة شوقية في النفس ولتوضيح ذلك يجب

اعتبار ان كل صورةٍ يتبعها ميلٌ ما كما ان النار لها من صورتها ميلٌ الى الجهة العليا والى توليد مثلها · والصورة في ذي الادراك اعلى طبقةً منها في ما لا ادراك له لان ما لا ادراك له فانما يوجد فيه الصورة التي تعين كلاً منه الى وجودٍ واحدٍ خاصٍ فقط مما هو طبيعيٌّ لكل شيء فكان يلحق هذه الصورة الطبيعية الميل الطبيعي الذي يقال له الشوق الطبيعي واما ذوات الادراك فانما يتعين كل منها الى الوجود الطبيعي الخاص بالصورة الطبيعية بحيث يكون مع ذلك قابلاً لصور سائر الاشياء كما يقبل الحس صُوَر جميع المحسوسات والعقلُ صُوَر جميع المعقولات وهكذا تصير نفس الانسان على نحوٍ ما جميع الاشياء بحسب الحس والعقل الذي يتقرَّب به ذوات الادراك على نحوٍ ما الى شبه الله لتقدم وجود جميع الاشياء فيه تعالى كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ مقا ١ فاذاً كما ان الصور الموجودة في ذوات الادراك اعلى طبقةً من الصور الطبيعية كذلك يجب ان يكون فيها ميلٌ اعلى من الميل الطبيعي الذي يقال له الشوق الطبيعي وهذا الميل الاعلى يختص بقوةٍ شوقيةٍ في النفس بها يقدر الحيوان ان يتشوق ما يدركه لا ما يميل اليه بصورته الطبيعية فقط فهكذا اذن لا بد من اثبات قوة شوقية في النفس

اذاً اجيب على الاول بان التشوق الذي في ذوات الادراك اعلى طبقةً من التشوق العام الموجود في جميع الاشياء كما مرَّ في جرم الفصل فلا بدَّ اذن ان يُجعَل لذلك قوةٌ نفسانية

وعلى الثاني بان ما يُدرَك ويُتشوَّق انما هو واحدٌ بالذات ولكنه مختلفٌ بالاعتبار فهو يُدرَك باعتبار كونه موجوداً محسوساً او معقولاً ويُتشوَّق باعتبار كونه ملائماً او خيراً والمطلوب في الموضوعات لتغاير القوى انما هو التغاير الاعتباري لا التغاير المادي

وعلى الثالث بان كل قوة نفسانيةٍ فهي صورةٌ ما او طبيعةٌ ما ولها ميلٌ طبيعيٌّ

الى شيءٍ ما فكانت تتشوّق الموضوع الملائم لها بالشوق الطبيعي الذي فوقه شوقٌ حيوانيٌّ تابعٌ للادراك به يُتشوّق الشيء لا لكونه ملائمًا لفعل هذه القوة اوتلك كملاءمة الرؤية لفعل الإبصار والسماع لفعل السمع بل لكونه ملائمًا مطلقًا للحيوان

الفصلُ الثّاني

في ان الشوق الحسيّ والشوق العقليّ هل هما قوتان متغايرتان

يُتخطّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الشوق الحسي والشوق العقلي ليسا قوتين متغايرتين فان القوى لا تتغاير بالفصول العرضية كما مرّ في مب ٧٧ف٥ ومب٧٩ف٧ وادراك ما يتشوّق بالحس او بالعقل عارضٌ له · فاذاً ليس الشوق الحسي والشوق العقلي قوتين متغايرتين

٢ وايضاً ان الادراك العقلي يتعلق بالكليات وبهذا يمايز الادراك الحسي الذي يتعلق بالجزئيات · لكن هذا التمايز لا محلّ له في القوة الشوقية لانه لما كان الشوق حركة من النفس الى الاشياء التي هي جزئية يظهر ان جميع الاشواق تتعلق بالشيء الجزئي فقط · فاذاً ليس يجب ممايزة الشوق العقلي للشوق الحسي

٣ وايضاً كما ان الجزء الشوقي أدنى مرتبة من الجزء الادراكي على انه قوةٌ أدنى منه كذلك الجزء المحرّك ايضاً وليس في الانسان جزءٌ محركٌ تابعٌ للعقل مغايرٌ للجزء المحرك التابع للحس في سائر الحيوانات · فاذاً كذلك ليس فيه جزءٌ شوقيّ آخر

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف فصل الشوق الى شوقين في كتاب النفس ٣م٥٧ فقال الشوق الأعلى يحرك الشوق الأدنى

والجواب ان يقال لا بدّ من جعل الشوق العقلي قوةً مغايرة للشوق الحسي لان القوة الشوقية قوةٌ انفعالية من شانها ان تتحرك من المُدرَك فيكون المُتشوّق المُدرَك محركاً غير متحرك والشوق محركاً متحركاً كما في الكتاب المتقدم ذكره م٥٤ وفي الالهيات ك ١١ م ٥٣ · والانفعاليات والمتحركات تتمايز بتمايز الفعليات

والمحركات لوجوب معادلة المحرك للمتحرك والفعلي للانفعالي والقوة الانفعالية ايضاً انما تستفيد حقيقتها من نسبتها الى فعليها · فاذا كان المُدرَك بالعقل مغايراً بالجنس للمدرَك بالحس لزم ان الشوق العقلي قوةٌ مغايرة للشوق الحسي

اذاً اجيب على الاول بان المتشوَّق ليس يعرض له ان يكون مدرَكاً بالحس او بالعقل بل انما يحصل له ذلك بالذات لان المتشوَّق لا يحرك الشوق الا من حيث هو مدرَكٌ فكانت فصول المدرَك نفس فصول المتشوَّق ومن ثمَّ فالقوى الشوقية تتمايز باختلاف المدرَكات تمايزَها بالموضوعات الخاصة

وعلى الثاني بان الشوق العقلي وان تعلَّق بالاشياء التي هي في خارج النفس جزئيةٌ لكنه يتعلق بها باعتبارٍ ما كليٍ كما اذا تشوق شيئاً لكونه خيراً ومن ثمَّ قال الفيلسوف في كتاب الخطابة ٢ ب ٤ ان البغض يجوز تعلقه بشيءٍ كليٍ كما اذا ابغضنا كل جنسٍ من اللصوص وكذلك يجوز ان نتشوق بالشوق العقلي الخيرات المجرَّدة عن المادة التي لا ينالها الحس كالعلم والفضائل ونحو ذلك

وعلى الثالث بان الظن الكلي لا يحرِّك الا بتوسط الظن الجزئي كما في كتاب النفس ٣ م٥٨ وكذا الشوق الاعلى انما يحرك بتوسط الشوق الأدنى ولهذا لم تكن القوة المحركة التابعة للعقل مغايرةً للقوة المحركة التابعة للحس

المبحثُ الحادي والثمانونَ

في الشهوة الحسية — وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في الشهوة الحسية و نبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ هل الشهوة الحسية قوةٌ شوقية فقط — ٢ هل تنقسم الشهوة الحسية الى غضبية وشهوانية على انهما قوتان متغايرتان — ٣ في ان الغضبية والشهوانية هل هما خاضعتان للنطق

الفصلُ الاوَّلُ

هل الشهوة الحسية قوةٌ شوقيةٌ فقط

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشهوة الحسية ليست قوةً شوقيةً فقط بل مدركة ايضاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث١٢ ب١٢ «ان حركة النفس الحسية التي تتجه الى مشاعر البدن مشتركة بيننا وبين البهائم » ومشاعر البدن مندرجة تحت القوة المدركة · فاذاً الشهوة الحسية مُدرِكة

٢ وايضاً ان الاشياء المندرجة تحت قسمةٍ واحدة يظهر انها متحدة بالجنس · وقد جعل اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره الشهوة الحسية قسيمةً للنطق الاعلى والنطق الأدنى اللذين من قبيل الادراك · فاذاً الشهوة الحسية ايضاً مدركةٌ

٣ وايضاً ان للشهوة الحسية في تجربة الانسان مقام الحية · والحية كانت في تجربة الابوين الاولين بصفة مظْهِرٍ للخطيئة وداعٍ اليها وهذا يرجع الى القوة المدركة · فاذاً الشهوة الحسية قوةٌ مدركة

لكن يعارض ذلك ان الشهوة الحسية تحدُّ بانها «تشوُّق الاشياء المختصة بالبدن»

والجواب ان يقال يظهر ان اسم الشهوة الحسية في اللاتينية sensualitas ماخوذٌ من الحركة الحسية التي اشار اليها اوغسطينوس في المحل المتقدم ذكره كما يؤخذ اسم القوة من الفعل كالبصر من الإبصار · والحركة الحسية شوقٌ تابعٌ للادراك الحسي فان اسم الحركة اخصُّ بفعل الشوق منه بفعل القوة المدركة لان فعل القوة المدركة يتمُّ بحصول المدارك في المدرك وفعل القوة الشوقية يتم بميل المتشوِّق الى المتشوَّق فكان فعل القوة المدركة يُشبَّه بالسكون وفعل القوة الشوقية أشبه بالحركة وعلى هذا يكون المراد بالحركة الحسية فعل القوة الشوقية فتكون الشهوة الحسية اسماً للشوق الحسّي

اذاً اجيب على الاول بانه ليس يُفهَم من قول اوغسطينوس ان حركة النفس

الحسية تتجه الى مشاعر البدن ان مشاعر البدن مندرجة تحت الشهوة الحسية بل بالاحرى ان حركة الشهوة الحسية ميلٌ الى مشاعر البدن اي لتشوقنا بها ما يُدرَك بمشاعر البدن فتكون مشاعر البدن بمنزلة موطِّئاتٍ للشهوة الحسية

وعلى الثاني بان الشهوة الحسية انما هي قسيمة للنطق الاعلى والنطق الادنى باعتبار اشتراك هذه الثلاثة في فعل التحرك لان القوة المدركة التي يرجع اليها النطق الاعلى والادنى مُحركة كالقوة الشوقية التي ترجع اليها الشهوة الحسية

وعلى الثالث بان الحية لم تُظهِر الخطية وتدعُ اليها فقط بل أَمالت اليها ايضاً وباعتبار هذه الامالة يُعبَّر بها عن الشهوة الحسية

الفصلُ الثَّاني

في ان الشوق الحسي هل ينقسم الى غضبية وشهوانية على انهما قوتان متغايرتان

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشوق الحسي ليس ينقسم الى غضبية وشهوانية على انهما قوتان متغايرتان اذ انما يتعلق بالمضادة الواحدة قوةٌ نفسانية واحدة كما يتعلق البصر بالابيض والاسود على ما في كتاب النفس ٢ م ١٠٧ ٠ والملائم والضار ضدّان ٠ فاذاً لكون موضوع الشهوانية هو الملائم وموضوع الغضبية هو الضار يظهر ان الغضبية والشهوانية قوة نفسانية واحدة

٢ وايضاً ليس يتعلق الشوق الحسّي الا بالملائم للحس ٠ والملائم للحس هو موضوع الشهوانية ٠ فاذاً ليس شوقٌ حسيٌّ مغايراً للشهوانية

٣ وايضاً ان البغض يوجد في الغضبية فقد قال ايرونيموس في كلامهِ على قول متى ١٣ يشبه ملكوت السماوات خميراً الخ «لنمقتنَّ بالغضبية الرذائل» والبغض لمضادتهِ المحبة يوجد في الشهوانية ٠ فاذاً الشهوانية والغضبية قوةٌ واحدة

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس النيصّي والدمشقي جعلا الغضبية والشهوانية قوتين هما جزآن للشوق الحسي الاول في كتاب طبيعة الانسان ب ١٦ والثاني في

كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢

والجواب ان يقال ان الشوق الحسي قوةٌ واحدةٌ بالجنس تسمّى الشهوة الحسية لكنها تنقسم الى قوتين هما نوعان للشوق الحسي اي الى غضبية وشهوانية ولتوضيح ذلك لا بدَّ من اعتبار انه ليس يجب ان يكون في الموجودات الطبيعية الفاسدة ميلٌ الى اجتلاب النافع واجتناب الضار فقط بل الى مدافعة المفاسد والاضداد التي تمنع النافع وتجلب الضار ايضاً كما انه ليس للنار ميلٌ طبيعيٌّ الى الهرب عن المكان الادنى الذي لا يلائمها وقصد المكان الاعلى الملائم لها فقط بل الى دفع المفاسد والموانع ايضاً . ولما كان الشوق الحسيُّ ميلاً تابعاً للادراك الحسيّ كما ان الشوق الطبيعي ميلٌ تابعٌ للصورة الطبيعية وجب ان يكون في الجزء الحسي قوتان شوقيتان احداهما يميل بها الحيوان الى طلب الملائم للحس والهرب عن المنافر ويقال لها شهوانية والاخرى يميل بها الى مدافعة ما يمنع النافع ويجلب الضار ويقال لها غضبية ومن ثمَّ يقال ان موضوعها شاقٌّ لاتجاهها الى دفع المنافرات والاستعلاء عليها وهذان الميلان لا يرجعان الى مبدإٍ واحدٍ لان النفس قد تُلقي بنفسها الى المؤلمات على خلاف ميل الشهوانية لتدفع المنافرات على مقتضى ميل الغضبية فتكون آلام الغضبية منافية ايضاً فيما يظهر لآلام الشهوانية لان انقاد الشهوانية يخمد الغضب وانقاد الغضب يخمد الشهوانية في الاغلب وهذا واضحٌ ايضاً من ان الغضبية بمنزلة حامية للشهوانية ومدافعة عنها لدفعها ما يمنع النافع الذي تشتهيه الشهوانية ويجلب الضار الذي تهرب عنه فكان مبدأ جميع آلام الغضبية من آلام الشهوانية ومنتهاها اليها كما ينشأُ الغضب عن الألم المُنزَل وبانتقامه ينتهي الى اللذة وكان تنازع الحيوانات ايضاً على موضوعات الشهوانية اي على الاطعمة والملاذ الجسمية كما في كتاب الحيوانات ٩ ب ١

اذاً اجيب على الاول بان القوة الشهوانية تتعلق بالملائم وبغير الملائم واما

الغضبية فانما تتجه الى ممانعة غير الملائم الذي تدافعه

وعلى الثاني بانه كما ان في قوى الجزء الحسي المدركة قوةً متخيلة اي مدركةً لما ليس يدركه الحس على ما اسلفنا في مب ٧٨ ف ٤ كذلك في الشوق الحسي قوةٌ متشوقة لما ليس ملائمًا للذة الحس ولكنه مفيدٌ لوقاية الحيوان وهذه هي القوة الغضبية

وعلى الثالث بان البغض مطلقًا يرجع الى الشهوانية ولكنه باعتبار المدافعة الناشئة عن البغض يجوز ان يرجع الى الغضبية

الفصلُ الثالثُ

في ان الغضبية والشهوانية هل هما خاضعتان للنطق

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الغضبية والشهوانية ليستا خاضعتين للنطق لانهما جزآن للشهوة الحسية · والشهوة الحسية ليست خاضعةً للنطق ولذلك يُعبَّر عنها بالحية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٢ ب ١٢ و ١٣ · فاذًا ليست الشهوانية والغضبية خاضعتين للنطق

٢ وايضًا ما كان خاضعًا لشيء فليس ينافيه · والغضبية والشهوانية منافيتان للنطق كقول الرسول في رو ٧: ٢٣ « ارى ناموسًا آخر في اعضائي منافيًا لناموس عقلي » · فاذًا ليست الغضبية والشهوانية خاضعتين للنطق

٣ وايضًا كما ان القوة الشوقية هي ادنى من الجزء النطقي في النفس كذلك القوة الحساسة ايضًا · وليس جزء النفس الحساس خاضعًا للنطق لاننا لسنا نسمع او نرى متى شئنا · فكذا اذن ليست قوتا الشوق الحسي اي الغضبية والشهوانية خاضعتين للنطق

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٢ « الخاضع للنطق والمذعن له ينقسم الى شهوةٍ وغضبٍ »

والجواب ان يقال ان الغضبية والشهوانية تخضعان للجزء الاعلى المشتمل على العقل او النطق والارادة على ضربين احدهما باعتبار النطق والآخر باعتبار الارادة اما النطق فتخضعان له من جهة افعالها وتحقيق ذلك ان من شأن الشوق الحسي في سائر الحيوانات ان يتحرك من القوة المتخيلة كما ان الشاة لتخيلها عداوة الذئب تهرب منه وقد مرّ في مب ٧٨ ف ٤ ان في الانسان مكان القوة المتخيلة القوة المفكرة التي يسميها بعضٌ النطق الجزئي لحكمها على المعاني الشخصية فكان من شأن الشوق الحسي في الانسان ان يتحرك منها· وهذا النطق الجزئي من شأنه ان يتحرك ويتدبَّر في الانسان بحسب النطق الكلي ولذا كانت النتائج الجزئية تنتج في الاقيسة عن القضايا الكلية وبذلك يتضح ان النطق الكلي يأمر الشوق الحسي الذي ينقسم الى شهوانية وغضبية وان هذا الشوق خاضعٌ له ولان استحصال النتائج الجزئية من المبادىء الكلية ليس فعل العقل البسيط بل فعل النطق يقال ان الشهوانية والغضبية خاضعتان للنطق احرى من كونهما خاضعتين للعقل وايضاً فان كلاً يجد ذلك من نفسه بالتجربة لانه بملاحظة بعض امور كلية يخمد الغضب او الخوف او نحوهما او يتهيج ايضاً—واما الارادة فيخضع لها الشوق الحسي من جهة مباشرة الفعل التي تتم بالقوة المحركة ففي سائر الحيوانات تلحق الحركة حالاً شوق الشهوانية والغضبية كما ان الشاة متى خافت من الذئب هربت حالاً اذ ليس لها شوقٌ اعلى فيمانع ذلك واما الانسان فليس يتحرك حالاً بحسب الشوق الغضبي والشهواني بل ينتظر امر الارادة التي هي الشوق الأعلى لان المحرك الثاني في جميع القوى المحركة المترتبة ليس يحرك الا بقوة المحرك الأول· فاذاً ليس يكفي الشوق الادنى للتحريك من دون رضى الشوق الأعلى وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في كتاب النفس ٣ م ٥٧ «الشوقُ الاعلى يحرك الشوق الادنى كما يحرك الفلك الأعلى الفلك الأدنى » فاذاً الغضبية

والشهوانية خاضعتان للنطق

اذًا اجيب على الاول بان الشهوة الحسية انما يعبّر عنها بالحية باعتبار ما هو خاصٌّ بها من جهة الجزء الحساس · والغضبية والشهوانية يدلان بالاحرى على الشوق الحسي من جهة الفعل الذي تؤدّيان اليه بالنطق كما مرَّ في ف١ و٢

وعلى الثاني بانه يجب ان يُعتبر في الحيوان سلطتان مطلقة وسياسية كما قال الفيلسوف في كتاب السياسة ١ ب٣ فالنفس متسلطة على البدن بالسلطة المطلقة والعقل متسلطٌ على الشهوة بالسلطة السياسية والملكية والمراد بالسلطة المطلقة ما بها يتسلط متسلطٌ على العبيد الذين ليس في مقدورهم ان يعاندوا امره في شيء اذ لا يملكون شيئًا وبالسلطة السياسية والملكية ما بها يتسلط متسلط على الاحرار الذين وان خضعوا لادارة واليهم لكنهم يملكون شيئًا يقدرون بقوته ان يعاندوا امره فالنفس اذن انما هي متسلطة على البدن بالسلطة المطلقة اذ ليس في مقدور اعضاء البدن ان تعاند امرها بل متى اشتهت امرًا تحركت اليه حالاً اليد والرجل وكل عضوٍ من شأنه ان يتحرّك بالحركة الارادية والعقل او النطق انما هو متسلطٌ على الغضبية والشهوية بالسلطة السياسية لان الشوق الحسي يملك شيئًا خاصًا يقدر به ان يعصي امر النطق اذ ليس من شأن الشوق الحسي ان يتحرك في سائر الحيوانات من المتخيلة وفي الانسان من المفكرة المدبّرة من النطق الكلي فقط بل من الواهمة والحس ايضًا ولذلك نجد الغضبية او الشهوانية ممانعةً للنطق عند ما نشعر او نتوهم شيئًا لذيذًا ينهى عنه النطق او اليمًا يأمر به وكون الغضبية والشهوانية معارضتين للنطق في شيء ما لا ينفي كونهما خاضعتين له

وعلى الثالث بان المشاعر تحتاج في افعالها الى محسوسات خارجة تتأثر بها ليس حضورها في قدرة النطق واما القوى الباطنة الشوقية والمدركة فلا تحتاج الى امورٍ خارجة فكانت خاضعة لامر النطق الذي ليس في قدرته ان يهيج او

بخمد عواطف القوة الشوقية فقط بل ان يصوغ الصور الخيالية للقوة الواهمة ايضاً

المبحث الثاني والثمانون

في الارادة — وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في الارادة والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل — ١هل تشتهي الارادة شيئاً بالضرورة —٢هل تشتهي جميع الاشياء بالضرورة —٣هل هي قوة اعلى من العقل —٤هل تحرك العقل —٥هل تنقسم الى غضبية وشهوانية

الفصل الاول

في ان الارادة هل تشتهي شيئاً بالضرورة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الارادة لا تشتهي شيئاً بالضرورة فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ١٠ « متى كان شيءٌ ضرورياً لم يكن ارادياً » وكل ما تشتهيه الارادة فهو اراديٌّ . فاذاً ليس شيءٌ مما تشتهيه الارادة مشتهًى بالضرورة

٢ وايضاً ان القوى النطقية تتعلق بالمتضادات كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٩م٣ . والارادة قوةٌ نطقيةٌ لانها في الجزء النطقي كما في كتاب النفس٣م٤٢ فاذاً تتعلق بالمتضادات فاذاً لا تُحدَّد نحو شيءٍ بالضرورة

٣ وايضاً انما نحن ارباب افعالنا بالارادة . وما كان بالضرورة فلسنا اربابه . فاذاً يستحيل ان يكون فعل الارادة ضرورياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٣ ب ٤ « الجميع يشتهون السعادة بارادةٍ واحدةٍ » فلولم يكن اشتهاء السعادة ضرورياً بل كان ممكناً لخلا منه قليلٌ على الاقل . فالارادة اذن تريد شيئاً بالضرورة

والجواب ان يقال ان الضرورة تقال على انحاء متكثرة فان الضروري ما يمتنع عدم وجوده وهذا يتصف به شيء اما من جهة مبدإ داخل وهو المادة كقولنا كل مركب من اجزاء متضادة فهو فاسدٌ بالضرورة او الصورة كقولنا من الضرورة ان يكون للمثلث الزويا ثلاث زوايا مساوية لقائمتين وهذه هي الضرورة الطبيعية والمطلقة واما من جهة شيء خارج وهو الغاية او الفاعل اما الغاية فكما اذا تعذر ادراك غرض او حسن ادراكه دون شيء وذلك كقولنا الطعام ضروريٌّ للحيوة والفرس ضروريٌّ للسفر وهذه الضرورة يقال لها ضرورة الغاية وقد تسمى بالفائدة واما الفاعل فكما اذا أُكره مُكرَهٌ من فاعل ما بحيث يتعذر عليه فعل العكس وهذه الضرورة يقال لها ضرورة القسر فهي اذن منافيةٌ للارادة بالكلية لان القسري عندنا ما كان مضاداً لميل الشيء وحركة الارادة ميلٌ ما الى شيء ولهذا كما يقال لشيء طبيعيٌّ لكونه على وفق ميل الطبيعة كذلك يقال لشيء اراديٌّ لكونه على وفق ميل الارادة فاذاً كما يستحيل ان يكون شيء قسرياً وطبيعياً معاً كذلك يستحيل ان يكون شيء اكراهياً او قسرياً وارادياً معاً على الاطلاق واما ضرورة الغاية فليست منافية للارادة اذ لا يمكن حينئذ الوصول الى الغاية الا بطريق واحد كما ينشأ عن ارادة قطع البحر ضرورة ارادة السفينة وكذا ليست الضرورة الطبيعية ايضاً منافية لها بل كما ان العقل يتعلق ضرورة بالمبادىء الأُوَل كذلك يجب ان تتعلق الارادة ضرورةً بالغاية القصوى التي هي السعادة لان الغاية في العمليات كالمبدإ في النظريات كما في الطبيعيات ك ٢م٨٩ ضرورة ان ما كان طبيعياً لشيء وغير متحرك فهو اساسٌ ومبدأٌ لجميع ما سواه لان الطبيعة هي الأول في كل شيء وكلُّ حركةٍ فهي تصدر عن شيء غير متحرك

اذاً اجيب على الاول بانه يجب حمل كلام اوغسطينوس على الضروري بضرورة القسر واما الضرورة الطبيعية فلا تزيل اختيار الارادة كما قال هو نفسه في المحل

المذكور

وعلى الثاني بان الارادة بحسب كونها تريد شيئاً بالطبع هي اكثر محاذاةً لعقل المبادىء الطبيعية منها للنطق الذي يتعلق بالمتقابلات فاذاً كونها بهذا الاعتبار عقلية أحرى من كونها نطقيةً

وعلى الثالث باننا انما نحن ارباب افعالنا باعتبار قدرتنا على انتخاب هذا او ذاك والانتخاب ليس يتعلق بالغاية بل بالواسطة المؤدية الى الغاية كما في الخلقيات ك٣ب٢ ٠ فاذاً ليس اشتهاء الغاية القصوى مما نحن اربابه

الفصلُ الثاني

في ان الارادة هل تريد بالضرورة جميع ما تريده

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الارادة تريد بالضرورة جميع ما تريده فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٢٣ «الشر يحدث بدون الارادة» فالارادة اذن تميل بالضرورة الى الخير المعروض لها

٢ وايضاً ان نسبة موضوع الارادة الى الارادة نسبة المحرك الى المتحرك ٠ وحركة المتحرك تحصل بالضرورة عن المحرِّك ٠ فيظهر اذن ان موضوع الارادة يحركها بالضرورة

٣ وايضاً كما ان المُدرَك بالحس هو موضوع الشوق الحسي كذلك المُدرَك بالعقل هو موضوع الشوق العقلي الذي يقال له ارادة ٠ والمدرَك بالحس يحرك الشوق الحسي بالضرورة فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ١٤ ان الحيوانات تتحرك بالمرئيات ٠ فيظهر اذن ان المُدرَك بالعقل يحرك الارادة بالضرورة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٩ «الارادة هي محلُّ الإثم وصلاح السيرة» فهي اذن متعلقة بالمتقابلات فاذاً ليست تريد بالضرورة كل ما تريده

والجواب ان يقال ان الارادة لا تريد بالضرورة كل ما تريده وتوضيح ذلك انه كما ان العقل يتعلق طبعاً وضرورةً بالمبادئ الأُوَل كذلك الارادة تتعلق طبعاً وضرورةً بالغاية القصوى على ما تقدم في الفصل السابق ومن المعقولات ما ليس له علاقة لازمة مع المبادئ الأُوَل كالقضايا الممكنة التي ليس يلزم من ارتفاعها ارتفاع المبادئ الأُوَل وهذه لا يوافق العقل عليها بالضرورة ومنها قضايا ضرورية لها علاقةٌ لازمةٌ مع المبادئ الأُوَل كالقضايا البرهانية التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع المبادئ الأُوَل وهذه يوافق العقل عليها بالضرورة متى ادرك بالبرهان العلاقة اللازمة التي للنتائج مع المبادئ وما لم يدرك بالبرهان لزوم هذه العلاقة فلا يوافق عليها بالضرورة وكذا الشأن من جهة الارادة فان من الخيرات الجزئية ما ليس له علاقةٌ لازمة مع السعادة لجواز ان يكون الانسان سعيداً بدونه وهذا لا تتعلق به الارادة ضرورةً ومنها ما له علاقةٌ لازمة مع السعادة وهو ما به يلتصق الانسان بالله الذي به وحده تقوم السعادة الحقة ولكن قبل ان يثبت يقيناً بالرؤية الالهية لزوم هذه العلاقة لا تتعلق الارادة ضرورةً بالله ولا بما هو خاصٌ به واما ارادة من يرى الله بذاته فانها تتعلق ضرورةً بالله كما نريد الآن بالضرورة ان نكون سعداء . فقد وضح اذن ان الارادة لا تريد بالضرورة كل ما تريده

اذاً اجيب على الاول بان الارادة لا يمكن ان تميل الى شيء الا باعتبار كونه خيراً ولان الخير متكثرٌ لا تحدَّد نحو واحدٍ بالضرورة

وعلى الثاني بان المحرك انما يُصدِر الحركة بالضرورة في المتحرك متى كانت قوته مجاوزةً للمتحرك بحيث تتناول كل ما فيه بالقوة ولما كان ما بالقوة في الارادة انما هو بالنظر الى الخير الكلي والكامل لم يكن كل ما فيها من القوة خاضعاً لخيرٍ جزئي فلم تكن تتحرك منه بالضرورة

وعلى الثالث بان القوة الحسية ليست قوةً حاكمةً بين امور مختلفة كالنطق

بل انما تدرك شيئاً واحداً ادراكاً بسيطاً ولذلك تحرك الشوق الحسي تحريكاً معيناً بحسب ذلك الشيء واما النطق فهو حاكم بين امور متكثرة فجاز ان يتحرك الشوق العقلي اي الارادة من امور كثيرة ولم يجب ان يتحرك من واحد بالضرورة

الفصل الثالث

في ان الارادة هل هي قوة اعلى من العقل

يتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الارادة قوة اعلى من العقل لان الخير والغاية هما موضوع الارادة · والغاية هي العلة الأولى والعليا · فالارادة اذن هي القوة الأولى والعليا

٢ وايضاً اننا نجد الاشياء الطبيعية تنتقل من الناقص الى الكامل وهذا يظهر في القوى النفسانية ايضاً فانه ينتقَل من الحس الى العقل الذي هو اشرف · والانتقال الطبيعي انما هو من فعل العقل الى فعل الارادة · فالارادة اذن قوة اكمل واشرف من العقل

٣ وايضاً ان الملكات معادلة للقوى معادَلة الكمالات للمستكملات · والملكة التي بها تستكمل الارادة وهي المحبة هي اشرف من الملكات التي بها يستكمل العقل ففي ١ كور ١٣ : ٢ «لو كنتُ اعلم جميع الاسرار ولو كان لي الايمان كله ولم تكن فيّ المحبة فلست بشيء» فالارادة اذن قوة اعلى من العقل ·

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف أثبت في الخلقيات ك ١٠ ب ٧ ان القوة النفسانية العليا هي العقل

والجواب ان يقال ان علوّ شيء على آخر يجوز اعتباره على نحوين مطلقاً ومن وجه فيعتبَر شيء كذا مطلقاً بحسب كونه كذا في نفسه ويُعتبَر كذا من وجه من حيث يقال له كذا بالنظر الى آخر فاذا اعتُبِرَ العقل والارادة في انفسهما كان العقل اعلى وهذا يظهر من انقياس بين موضوعيهما فان موضوع العقل اكثر

سذاجةً واطلاقاً من موضوع الارادة لان موضوع العقل هو حقيقة الخير المشتهى والخير المشتهى القائمة حقيقتهُ في العقل هو موضوع الارادة وكلما كان شيء اشد بساطةً وتجرداً كان في نفسه أنبل وأعلى ولذا كان موضوع العقل اعلى من موضوع الارادة ولان اعتبار مرتبة القوة تابعٌ لاعتبار مرتبة الموضوع يلزم ان العقل في نفسه ومطلقاً اشرف واعلى من الارادة واما من وجهٍ وبالنسبة الى آخر فقد تكون الارادة اعلى من العقل من طريق ان موضوعها موجود في شيء اعلى مما يوجد فيه موضوع العقل كما لو قلنا السمع اشرف بوجهٍ من البصر من حيث ان محل الصوت اشرف من محل اللون وان كان اللون في ذاته اشرف وابسط من الصوت فقد اسلفنا في مب ١٦ ف١ ومب ٢٧ ف٤ ان فعل العقل يقوم بحصول حقيقة الشيء المعقول في العاقل وفعل الارادة يتم بميل الارادة الى الشيء باعتباره في نفسه ومن ثمَّ قال الفيلسوف في الالهيات ك ٦ م ٨ ان الخير والشر اللذين هما موضوعا الارادة موجودان في الخارج والحق والباطل اللذين هما موضوعا العقل موجودان في الذهن فاذاً متى كان الشيء الخارج الموجود فيه الخير اشرف من النفس الموجود فيها الحقيقة المعقولة كانت الارادة بالنسبة الى ذلك الشيء اعلى من العقل ومتى كان الشيء الخارج الموجود فيه الخير ادنى من النفس كان العقل ايضاً بالنسبة الى ذلك الشيء أعلى من الارادة ولذا كانت محبة الله افضل من معرفته وبعكس ذلك كانت معرفة الجسمانيات افضل من محبتها · واما مطلقاً فالعقل اشرف من الارادة

اذاً اجيب على الاول بان اعتبار العلة يؤخذ بحسب نسبة شيء الى آخر واعتبار الخير في هذه النسبة أسبق واما الحق فيقال باكثر اطلاقٍ ويدل على حقيقة الخير ومن ثمَّ كان الخيرُ حقاً ما · على ان الحق ايضاً خيرٌ ما من حيث ان العقل شيء ما والحق غايةٌ له وهذه الغاية اسمى من سائر الغايات كما ان العقل

اسمى من سائر القوى

وعلى الثاني بان ما كان اسبق بالكون والزمان فهو انقص لتقدم القوة على الفعل والنقص على الكمال بالزمان في واحدٍ بعينه واما ما كان اسبق مطلقاً وفي رتبة الطبيعة فهو اكمل والفعل بهذا الاعتبار متقدم على القوة وبهذا الوجه يكون العقل متقدماً على الارادة تقدم المحرك على المتحرك والفاعل على المنفعل لان الخير المعقول يحرك الارادة

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الارادة بالنسبة الى ما فوق النفس لان فضيلة المحبة هي التي بها نحب الله

الفصلُ الرابعُ

في ان الارادة هل تحرك العقل

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الارادة لا تحرك العقل فان المحرك هو اشرف من المتحرك ومتقدم عليه لان المحرك فاعلٌ والفاعل اشرف من المنفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ب١٦ والفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٩ . والعقل متقدمٌ على الارادة واشرف منها كما تقدم في الفصل السابق . فالارادة اذن لا تحرك العقل

٢ وايضاً ليس يتحرك المحرك من المتحرك الا بالعرض . والعقل يحرك الارادة لان المُشتهى المُدرَك بالعقل محركٌ غير متحركٍ والشهوة محركٌ متحركٌ . فالعقل اذن ليس يتحرك من الارادة

٣ وايضاً ليس في قدرتنا ان نريد شيئاً ما لم نعقله فلو كانت الارادة تحرك الى التعقل بارادتها التعقل لوجب ان تكون تلك الارادة متقدمةً على تعقل آخر وذلك التعقل متقدماً على ارادةٍ أُخرى وهكذا الى غير نهايةٍ وهذا ممتنعٌ . فالارادة اذن لا تحرك العقل

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ب٢٦ « لنا ان نتعلم الفنّ الذي نريده او لا نتعلمه » وانما يكون شيءٌ لنا اي في قدرتنا بالارادة وانما نتعلم الفنون بالعقل . فالارادة اذن تحرك العقل

والجواب ان يقال ان شيئاً يقال له محركٌ على ضربين احدهما بطريق الغاية كما يقال ان الغاية تحرك الفاعل وبهذا الوجه يحرك العقلُ الارادة لان الخير المعقول هو موضوع الارادة ويحركها على انه غايةٌ لها والثاني بطريق الفاعل كما يحرك المغيّرُ المتغيّرَ والدافعُ المدفوعَ وبهذا الوجه تحرك الارادةُ العقلَ وسائر القوى النفسانية كما قال انسلموس في الأشباه ب ٢ وتحقيق ذلك ان ما كان من القوى الفعلية المترتبة متجهاً الى الغاية الكلية فهو يحرك ما كان منها متجهاً الى غاياتٍ جزئية وهذا ظاهرٌ في الفواعل الطبيعية والسياسية فان الفلك الذي يفعل لحفظ الكائنات والفاسدات الكلي يحرك جميع الاجرام السافلة التي كلٌّ منها يفعل لحفظ نوعه او شخصه والملك الذي يقصد خير مملكته كلها العام يحرك بامره جميع الولاة المقلّد كلٌّ منهم سياسة مدينةٍ مخصوصة وموضوع الارادة هو مطلق الخير والغاية وكل قوةٍ فلها نسبةٌ الى خيرٍ خاصٍّ ملائمٍ لها كنسبة البصر الى ادراك اللون ونسبة العقل الى ادراك الحق ولذا كانت الارادة تحرك بطريق الفاعل جميع القوى النفسانية الى افعالها ما عدا القوى الطبيعية التي للنفس الغاذية فانها ليست خاضعةً لاختيارنا

اذاً اجيب على الاول بانه يجوز اعتبار العقل من وجهين من حيث هو مُدرِكٌ للوجود والحق الكلي ومن حيث هو شيءٌ ما وقوةٌ جزئية ذات فعلٍ محدود وكذا يجوز اعتبار الارادة من وجهين من جهة عموم موضوعها اي من حيث تشتهي مطلق الخير ومن جهة كونها قوةً نفسانية محدودة ذات فعل محدود فاذا اعتبر العقل والارادة من جهة عموم موضوعهما كان العقل اعلى مطلقاً واشرف من

الارادة كما مرّ في الفصل السابق واذا اعتُبِرَ العقل من جهة عموم موضوعه والارادة من جهة كونها قوةً محدودة كان العقل ايضاً أعلى من الارادة ومتقدماً عليها لاندراج الارادة وفعلها وموضوعها تحت حقيقة الموجود والحق المُدرَكة بالعقل فكان العقل يعقل الارادة وفعلها وموضوعها كما يعقل المعقولات الأُخر الخصوصية كالحجر والخشب المندرجين تحت حقيقة الموجود والحق العامة. واذا اعتُبِرَت الارادة من جهة عموم موضوعها الذي هو الخير والعقل من جهة كونه شيئاً ما وقوةً مخصوصةً كان العقل وتعقُّلهُ وموضوعه الذي هو الحق مندرجةً تحت حقيقة الخير العامة اندراج الخاص لان كلاً منها خيرٌ خاصٌ وبهذا الاعتبار تكون الارادة اعلى من العقل ويجوز ان تحركه وبذلك يظهر وجهُ اندراج كلٍّ من هاتين القوتين تحت فعل الأُخرى لان العقل يعقل ان الارادة تريد والارادة تريد ان العقل يعقل وبجامع الحجة كان الخير مندرجاً تحت الحق من حيث هو حقٌ ما معقولٌ والحق مندرجاً تحت الخير من حيث هو خيرٌ ما مُشتهى

وعلى الثاني بان تحريك العقل للارادة على خلاف تحريك الارادة للعقل كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بانه ليس يلزم التسلسل بل يُنتهَى الى العقل على انه الأَول فان كل حركةٍ ارادية لا بدَّ ان تكون مسبوقةً بادراكٍ وليس كل ادراكٍ مسبوقاً بحركةٍ ارادية بل ان مبدأ الملاحظة والتعقل مبدأٌ عقليٌّ اعلى من عقلنا وهو الله كما قال ايضاً ارسطو في الخلقيات ك ٧ ب ١٨ وبهذا الوجه أُوضح ان ليس في ذلك تسلسلٌ الى غير النهاية

الفصلُ الخامسُ

في انه هل يجب قسمة الشوق الاعلى الى غضبية وشهوانية

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر انه يجب قسمة الشوق الأَعلى الذي هو

الارادة الى غضبية وشهوانية لان القوة الشهوانية تقال من الاشتهاء والغضبية من الغضب . وبعض الشهوة لا يجوز ان يرجع الى الشوق الحسي بل الى الشوق العقلي الذي هو الارادة فقط كشهوة الحكمة الواردة في قوله في حك ٦ : ٢١ « شهوة الحكمة تبلغ الى الملكوت الدائم » وبعض الغضب ايضاً لا يجوز ان يرجع الى الشوق الحسي بل الى الشوق العقلي فقط كما اذا غضبنا من الرذائل ومن ثمه نبه ايرونيموس الى وجوب مقتنا الرذائل في الغضبية . فاذاً يجب ان ينقسم الشوق العقلي الى غضبية وشهوانية كالشوق الحسي

٢ وايضاً المشهور ان المحبة في الشهوانية والرجاء في الغضبية . ويمتنع ان يكونا في الشوق الحسي اذ ليس موضوعهما محسوساً بل معقولاً . فاذاً يجب اثبات شهوانية وغضبية في الجزء العقلي

٣ وايضاً في كتاب الروح والنفس ب ٣ ان القوة الغضبية والشهوانية والنطقية توجد في النفس قبل اتصالها بالبدن . وليس قوة من قوى الجزء الحساس مختصة بالنفس فقط بل بالمركّب كما تقدم في مب ٧٨ ف ٥ و ٨ . فاذاً يوجد غضبية وشهوانية في الارادة التي هي الشوق العقلي

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ١٦ « ينقسم جزء النفس الغير الناطق الى شهوانيّ وغضبيّ » وقول الدمشقي مثل ذلك ايضاً في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٢ وقول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٤٢ ان « محل الارادة النطق واما جزء النفس الغير الناطق ففيه الشهوة والغضب »

والجواب ان يقال ليس الغضبية والشهوانية جزئين للشوق العقلي الذي يقال له ارادة فقد مرّ في مب ٧٧ ف ٣ و مب ٧٩ ف ٧ ان القوة المتجهة الى موضوعٍ باعتبار حقيقةٍ عامة لا تختلف بالفصول الخاصة المندرجة تحت تلك الحقيقة العامة

كما ان البصر لانجاهه نحو المرئي باعتبار كونه متلونًا ليس يتكثر بتكثر انواع الالوان فلو كان ثمه قوة تتعلق بالابيض من حيث هو ابيض لكانت مغايرة للقوة التي تتعلق بالاسود من حيث هو اسود · والشوق الحسي ليس يتجه الى حقيقة الخير العامة لان الحس ليس يدرك الكلي فكان للشوق الحسي اجزاء مختلفة باختلاف حقائق الخيرات الجزئية فان الشهوانية تتجه نحو حقيقة الخير الخاصة من حيث هو ملذوذ للحس وملائم للطبع والغضبية تتجه نحو حقيقة الخير من حيث هو دافع وممانع للضار · واما الارادة التي هي الشوق العقلي فتتجه الى الخير باعتبار حقيقته المطلقة فلم يكن فيها قوى شوقية مختلفة حتى يكون في الشوق العقلي قوة غضبية وقوة شهوانية كما انه ليس يوجد من جهة العقل قوى مُدرِكة متكثرة وان وجد ذلك من جهة الحس

اذًا اجيب على الاول بان للمحبة والشهوة ونحوهما اعتبارين احدهما انها آلام مصحوبة ببعض تهيج نفساني وهذا هو المشهور فيها ولا وجود لها بهذا الاعتبار الا في الشوق الحسي فقط والآخر انها تدل على عاطفة بسيطة دون الم او تهيج نفساني وهي بهذا الاعتبار افعال للارادة و يجوز ان يتصف بها ايضًا الملائكة والله ولكنها ليست بهذا الوجه الى قوى مختلفة بل الى قوة واحدة فقط وهي التي يقال لها ارادة

وعلى الثاني بانه يجوز ان يقال للارادة غضبية باعتبار ارادتها دفع الشر لا بقوة الألم بل بحكم النطق ويجوز ايضًا ان يقال لها شهوانية باعتبار اشتهائها الخير على النحو المذكور وعلى هذا تكون المحبة والرجاء في الغضبية والشهوانية اي في الارادة باعتبارها من جهة هذين الفعلين · وكذا يجوز ان يكون المراد بقول كتاب الروح والنفس ان الغضبية والشهوانية توجدان في النفس قبل اتصالها بالبدن الترتب الطبعي دون الزماني وان كان لا يجب التعويل على قول هذا الكتاب

وبذلك يتضح الجواب على الثالث

ألبحثُ الثالثُ والثمانون

في الاختيار — وفيهِ اربعة فصول

ثم يبحث في الاختيار والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل الانسان ذو اختيار — ٢ في ان الاختيار هل هو قوةٌ او فعلٌ او ملكةٌ — ٣ في انهُ اذا كان قوةً هل هو قوةٌ شوقية او مدركة — ٤ في انه اذا كان قوةً شوقية هل هو نفس قوة الارادة او قوةٌ أُخرى

الفصلُ الاوَّلُ

في ان الانسان هل هو ذو اختيار

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الانسان ليس بذي اختيار لان كل ذي اختيار فانه يفعل ما يشاء · والانسان ليس يفعل ما يشاء ففي رو ٧ : ١٩ « لاني لست افعل الخير الذي اريده بل الشر الذي لا اريده اياه افعل » فاذًا ليس الانسان ذا اختيار

٢ وايضاً كل ذي اختيار فلهُ ان يشاء وان لا يشاء وان يفعل وان لا يفعل· والانسان ليس له ذلك ففي رو ٩ : ١٦ « ليس الامرُ لمن يشاء ولا لمن يسعى » اي ليس المشيئة والسعي لهما· فاذًا ليس الانسان ذا اختيار

٣ وايضاً ان المختار ما كان علةً لنفسهِ كما في الالهيات ك ١ ب ٢ اذًا ليس المتحرك من آخر مختارًا · والله يحرك الارادة ففي ام ٢١ : ١ « قلب الملك في يد الرب وحيثما شاء يميله » وفي فيل ٢ : ١٣ « الله هو الذي يعمل فيكم الارادة والعمل » فاذًا ليس الانسان مختارًا

٤ وايضاً كل ذي اختيار فهو ربُّ افعاله · وليس الانسان ربَّ افعاله ففي ار١٠ : ٢٣ « ليس للانسان طريقهُ ولا للرجل ان يسدِّد خطواته »· فاذًا ليس الانسان ذا اختيار

٥ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٥ « كلٌّ يرى الغاية بحسب كيفيته » وليس في قدرتنا ان نتكيف بكيفية كذا بل انما يحصل ذلك لنا بالطبع · فاذًا انما ندرك غايةً ما بالطبع لا بالاختيار

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٥ : ١٤ « الله صنع الانسان في البدء وتركه في يد مشورته » اي في اختياره كما قال الشارح

والجواب ان يقال ان الانسان ذو اختيار والا لم يكن في النصائح والتحضيضات والاوامر والنواهي والثواب والعقاب فائدةٌ وتوضيح ذلك ان من الاشياء ما يفعل دون حكمٍ كتحرك الحجر الى اسفل ومثله جميع الموجودات الفاقدة الادراك ومنها ما يفعل بحكمٍ غير اختياري كالبهائم فان الشاة تحكم عند رؤيتها الذئب بوجوب الهرب منه حكماً طبيعياً غير اختياريٍّ لانها لا تحكم بذلك عن قياس بل بالغريزة الطبيعية وكذا الشأن في جميع احكام البهائم · اما الانسان فانه يفعل بحكمٍ لانه بالقوة المدركة يحكم بوجوب طلب شيءٍ او الهرب عنه ولان حكمهُ هذا ليس بالغريزة الطبيعية في المفعول الجزئي بل بضربٍ من القياس النطقي فهو يفعل بحكمٍ اختياري مع جواز ان يفعل الخلاف فان النطق يتعلق في الممكنات بالمتقابلات كما يتضح من الاقيسة الجدلية والحجج الخطابية · والمفعولات الجزئية ممكناتٌ فكان حكم النطق فيها يتعلق بالمتقابلات وليس مترجحاً الى واحدٍ ولكون الانسان ناطقاً فلا بد من ثمَّ ان يكون ذا اختيار

اذًا اجيب على الاول بان الشوق الحسيَّ وان كان خاضعاً للنطق لكنه يجوز ان يخالفه في شيءٍ ما باشتهائه خلاف ما يرشد اليه النطق كما تقدم في مب ٨١

ف ٣ فخير اذن ان لا يفعل الانسان متى شاء اي ان لا يشتهي خلاف ما يرشد اليه النطق على ما قال اوغسطينوس في شرحه المحل المورد في رده على يوليانوس ك ٣ ب ٢٦

وعلى الثاني بان ليس المراد بكلام الرسول المورد ان الانسان لايشاء ولايسعى اختياراً بل ان اختياره ليس يكفي لذلك ما لم يتحرك ويُعضَد من الله

وعلى الثالث بان الاختيار علةٌ لحركة نفسه لان الانسان باختياره يحرك نفسه الى الفعل لكن ليس ضرورياً للاختيار ان يكون المختار هو العلة الأُولى لنفسه كما ليس يلزم لكون شيء علةً لآخر ان يكون علته الأُولى . فالله هو العلة الأُولى المحركة للعلل الطبيعية والارادية وكما انه بتحريكه العلل الطبيعية لا يزيل كون افعالها طبيعية كذلك بتحريكه العلل الارادية لا يزيل كون افعالها ارادية بل بالأَحرى يقرّر ذلك لها لانه انما يفعل في شيء بحسب خاصيته

وعلى الرابع بانه انما يقال ليس للانسان طريقه باعتبار امضاء انتخاباته الذي قد يمتنع عليه شاء ام أبى واما الانتخابات فهي لنا ومع ذلك فلابدّ فيها من المدد الالهي

وعلى الخامس بان كيفية الانسان على ضربين طبيعية وواردة من خارج فالكيفية الطبيعية قد تكون من جهة الجزء العقلي وقد تكون من جهة البدن والقوى المستندة الى البدن فمن طريق كون الانسان متكيفاً بكيفية طبيعية متعلقة بالجزء العقلي يتشوق طبعاً الغاية القصوى اي السعادة وهذا الشوق طبيعيٌّ وغير خاضع للاختيار كما يتضح مما مرّ في المبحث السابق ف ٢ . ومن جهة البدن والقوى المستندة اليه يجوز ان يكون الانسان متكيفاً بكيفية طبيعية من جهة المزاج او الاستعداد الحاصل له من تأثير العلل الجسمية المنزه عنه الجزء العقلي لعدم كونه فعل جسم ما وعلى هذا فانما يرى كلٌّ الغاية بحسب كيفيته الجسمية لان الانسان بحسب استعداده هذا يميل الى انتخاب شيء او انتباذه على ان هذه الأَميال

خاضعةٌ لحكم النطق لخضوع الشوق الأدنى له كما تقدم في مب ٨١ ف ٣ فليست قادحةً في الاختيار · واما الكيفيات الواردة من خارج فكالملكات والآلام التي بها يكون الانسان الى شيءٍ ميل منه الى آخر على ان هذه الاميال ايضاً خاضعة لحكم النطق بل هذه الكيفيات ايضاً خاضعةٌ له من حيث ان في قدرتنا ان نحصل عليها بفعلنا اياها او باستعدادنا اليها او ان نزيلها عنا وهكذا لا يكون في ذلك شيءٌ منافياً للاختيار

الفصلُ الثّاني

في ان الاختيار هل هو قوةٌ

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الاختيار ليس بقوةٍ اذ انما هو الحكم الطوعي · والحكم ليس قوةً بل فعلاً · فاذاً ليس الاختيار قوةً

٢ وايضاً يقال ان الاختيار هو قوة الارادة والعقل · والمراد بالقوة هنا سهولة المقدرة الحاصلة بالملكة · فاذاً الاختيار ملكةٌ وقال ايضاً برنردوس في كتاب النعمة والاختيار ب ٢ « الاختيار ملكةٌ نفسانية طوعية » فاذاً ليس قوةً

٣ وايضاً لا ترتفع قوةٌ طبيعية بالخطيئة · والاختيار يرتفع بالخطيئة فقد قال اوغسطينوس في كتاب انكيريدون ب ٣٠ ان « الانسان بصرفه اختيارَهُ الى الشر خسر ذاتَهُ واختيارَهُ » فاذاً ليس الاختيار قوةً

لكن يعارض ذلك ان ليس شيءٌ محلاً للملكة فيما يظهر سوى القوة · والاختيار هو محلُّ النعمة التي بمساعدتها له ينتخب الخير · فهو اذن قوةٌ

والجواب ان يقال ان الاختيار وان كان يدل بقوة وضعهِ على فعل مخصوصٍ الا ان المراد به في الاصطلاح ما هو مبدأٌ لذلك الفعل اي ما به يحكم الانسان مختاراً ومبدأُ الفعل عندنا انما هو القوة والملكة اذ انما ندرك شيئاً بالعلم و بالقوة العاقلة فلا بدَّ اذن ان يكون الاختيار قوةً او ملكةً او قوةً مصحوبةً بملكة اما

انه ليس قوة ولا قوة مصحوبة بملكة فظاهر من وجهين احدها انه لو كان ملكة لوجب ان يكون ملكة طبيعية لان من طبع الانسان ان يكون ذا اختيار وليس لنا ملكة طبيعية بالنظر الى ما هو خاضع للاختيار لان ما لنا ملكة طبيعية بالنظر اليهِ نميل اليهِ بالطبع كميلنا الى التصديق بالمبادىء الأوَل وما نميل اليهِ بالطبع فليس خاضعاً للاختيار كما مرَّ الكلام على تشوق السعادة في مب ٨٢ ف ١ و ٢ فاذاً كون الاختيار ملكةً طبيعيةً منافٍ لحقيقته ولكونه ملكةً غير طبيعيةٍ منافٍ لطبيعته فهو اذن ليس ملكةً بوجهٍ . والآخر ان الملكات تقال باعتبار نسبتنا الى الآلام او الافعال نسبةً محمودةً او مذمومةً كما في الخلقيات ك ٢ ب ٥ فان لنا بالعفة نسبةً محمودة الى الشهوات و بالفجور نسبةً مذمومةً ولنا ايضاً بالعلم نسبة محمودة الى فعل العقل متى ادركنا الحق و بالملكة المضادة له نسبة مذمومة . والاختيار متساوي النسبة الى انتخاب الخير او الشر فيستحيل ان يكون ملكةً فهو اذن قوة

اذاً اجيب على الاول بانه قد جرت العادة بان تسمَّى القوة باسم الفعل وعلى هذا أُطلق اسم الفعل الذي هو الحكم الطوعي على القوة التي هي مبدؤُهُ ولو كان المراد بالاختيار الفعل لما استقرَّ دائماً في الانسان

وعلى الثاني بانه قد يراد بالقوة سهولة القدرة على الفعل وبهذا المعنى أُخذت في حد الاختيار واما برنردوس فلم يأْخذ الملكة بحسب كونها قسيمةً للقوة بل بحسب دلالتها على ما لصاحبها من نسبةٍ ما الى الفعل وهذا يكون بالقوة و بالملكة فان للانسان نسبةً الى الفعل بالقوة من حيث هو قادرٌ ان يفعل و بالملكة من حيث هو مستعدٌّ لان يفعل خيراً وشرّاً

وعلى الثالث بانه يقال ان الانسان خسر بالخطيئة الاختيارَ ليس باعتبار الاختيار الطبيعي الذي هو الخلو عن القسر بل باعتبار الاختيار الذي هو الخلو

عن الاثم والشقاء والذي سيأتي الكلام عليه في باب الأدبيات في القسم الثاني من هذا الكتاب

الفصلُ الثالثُ

في ان الاختيار هل هو قوةٌ شوقية

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاختيار ليس قوةً شوقيةً بل مدركةً فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب٢٧ «ان الاختيار وُجِدَ حالاً مع الجزء النطقي » · والنطق قوةٌ مدركة · فاذًا الاختيار ايضاً قوةٌ مدركة

٢ وايضاً ان معنى الاختيار الحكم الطوعي · والحكم فعل القوة المدركة · فالاختيار اذن قوةٌ مدركة

٣ وايضاً ان الانتخاب انما هو بالخصوص الى الاختيار · ويظهر ان الانتخاب من قبيل الادراك لدلالته على قياس شيء الى آخر وهذا الى القوة المدركة · فالاختيار اذن قوةٌ مدركة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك٢ ب ٢« الانتخاب اشتهاء ما في قدرتنا » والاشتهاء فعل القوة الشوقية فكذا الانتخاب ايضاً · والاختيار هو ما به نَنتخِب · فهو اذن قوةٌ شوقية

والجواب ان يقال ان خاصة الاختيار هي الانتخاب اذ انما يقال لنا ذوو اختيار من طريق ان لنا ان نقبل شيئاً او نرفضه وهذا هو الانتخاب فوجب من ثَمَّ اعتبار طبيعة الاختيار من جهة الانتخاب والانتخاب يقتضي شيئاً من جهة القوة المدركة وشيئاً من جهة القوة الشوقية اما من جهة القوة المدركة فيقتضي الرأي الذي به يُحكَم في انه ايُّ الأمرين يجب ان يُفضَّل على الآخر واما من جهة القوة الشوقية فيقتضي ان يُقبَل بالشوق ما يُحكَم به بالرأي ولهذا لم يجزم ارسطو في الانتخاب هل هو اخصُّ بالقوة الشوقية او بالقوة المدركة كما في الخلقيات ك٦ ب ٢ فقد قال ان

الانتخاب اما عقلٌ شوقيٌّ او شوقٌ عقليٌّ لكنه في ك ٣ من الخلقيات ب ١٣ جنح الى انه شوقٌ عقلي حيث سمَّاه اشتهاءً حاصلاً بالرأي وتحقيق ذلك ان موضوع الانتخاب الخاص هو ما الى الغاية وهذا من حيث هو كذلك متضمنٌ حقيقة الخير الذي يقال له نافعٌ فاذاً لكون الخير من حيث هو كذلك هو موضوع الشوق يلزم ان الانتخاب هو بالاصالة فعل القوة الشوقية وهكذا يكون الاختيار قوةً شوقية

اذاً اجيب على الاول بان القوى الشوقية مقارنةٌ للقوى المدركة وبناءً على هذا قال الدمشقي ان الاختيار وجد حالاً مع الجزء النطقي

وعلى الثاني بان الحكم نتيجةٌ للرأي وترجيحٌ له والرأي يترجح اولاً بقضاء العقل وثانياً بقبول الشوق ومن ثمَّ قال الفيلسوف في الخلقيات ك٣ب٣ « متى حكمنا بالاستناد الى الرأي اشتهينا بحسب الرأي » وبهذا الاعتبار يقال ان الانتخاب ضربٌ من الحكم الذي به يسمَّى الاختيار

وعلى الثالث بان ذلك القياس المدلول عليه باسم الانتخاب راجعٌ الى الرأي السابق الخاص بالنطق لان الشوق وان لم يكن قوةً قياسية الا انه لتحركه من القوة المدركة الفاعلة القياس كان له ما يشبه القياس لتفضيله شيئاً على آخر

الفصلُ الرابعُ

في ان الاختيار هل هو قوة مغايرةٌ للارادة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الاختيار قوةٌ مغايرةٌ للارادة فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢ ان تلزيس غيرٌ وبُولزيس غيرٌ وتلزيس هو الارادة وبُولزيس هو الاختيار فيما يظهر لان بُولزيس عنده هو الارادة التي هي بالنسبة الى شيءٍ اي ارادة شيءٍ بالقياس الى آخر . فيظهر اذن ان الاختيار قوةٌ مغايرةٌ للارادة

٢ وايضاً ان القوى تُعرَف بالافعال . والانتخاب الذي هو فعل الاختيار مغايرٌ

للارادة كما في الخلقيات ك ٣ ب ٢ لان الارادة تتعلق بالغاية والانتخاب يتعلق بما الى الغاية . فالاختيار اذن قوة مغايرة للارادة

٣ وايضاً ان الارادة شوق عقلي ولنا من جهة العقل قوتان فعلية وانفعالية فيجب اذن ان يكون من جهة الشوق العقلي قوة أخرى غير الارادة وليس ذلك في ما يظهر الا الاختيار . فالاختيار اذن قوة أخرى غير الارادة

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الكتاب المار ذكره ب ١٤ « ليس الاختيار شيئاً سوى الارادة »

والجواب ان يقال لا بدّ ان تكون القوى الشوقية معادلةً للقوى الداركة على ما مر في مب ٦٤ ف ٢ ومب ٨٠ ف ٢ وكما يوجد من جهة الادراك العقلي العقل والنطق كذلك يوجد من جهة الشوق العقلي الارادة والاختيار الذي ليس شيئاً سوى القوى المنتخبة وهذا واضح من نسبة الموضوعات والأفعال فان التعقل يدل على ادراكٍ بسيطٍ لشيء ما ولذا يقال ان الذي يتعقّل في الحقيقة هو المبادىء المُدرَكة بانفسها دون قياس . والقياس في الحقيقة هو الانتقال من شيء الى معرفة شيء آخر ولذا كان قياسنا يتعلق حقيقةً باللوازم المعلومة من المبادىء وكذا الشأن من جهة الشوق فان فعل الارادة يدل على تشوقٍ بسيطٍ لشيء ما ومن ثمّ يقال ان الارادة تتعلق بالغاية التي تُتشوَّق لذاتها والانتخاب تشوُّق شيء لاجل ادراك شيء آخر ومن ثمّ يقال انه يتعلق في الحقيقة بما الى الغاية . ونسبة الغاية في القوى الشوقية الى الوسائط المؤدية الى الغاية والتي انما تشتهى لاجل الغاية كنسبة المبدإ في القوى المدركة الى اللازم الذي انما نوافق عليه لاجل المبدإ فواضح اذن ان نسبة الارادة الى القوة المنتخبة اي الى الاختيار كنسبة العقل الى النطق . وقد اوضحنا في مب ٧٩ ف ٨ ان التعقل والقياس هما الى قوةٍ واحدةٍ كما ان السكون والتحرك هما الى قوةٍ واحدة فكذا اذن الارادة والانتخاب هما الى

قوةٍ واحدة وعلى هذا فليس الارادة والاختيار قوتين بل قوةً واحدة

اذًا اجيب على الأَول بان بُولزِيس ليس مغايرًا لتِلزِيس من جهة القوة بل من جهة الأَفعال

وعلى الثاني بان الانتخاب والارادة اي فعل الارادة فعلان متغايران ولكنهما راجعان الى قوةٍ واحدةٍ كالتعقل والقياس على ما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بان نسبة العقل الى الارادة كنسبة المحرك فلم يجب ان يكون في الارادة فعليٌّ وانفعاليٌّ

أَلمبحثُ الرَّابعُ والثمانونَ

في ان النفس المتصلة بالبدن كيف تعقل الجسمانيات التي دونها — وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في افعال النفس وملكاتها من جهة القوى العقلية والشوقية لان النظر في القوى الأُخرى بالذات ليس الى اللاهوتي اما افعال الجزء الشوقي وملكاته فالنظر فيها الى العلم الأَدبي فسيأتي بحثنا في القسم الثاني من هذا الكتاب حيث ينظر في الموضوع الأَدبي واما هنا فسيكون بحثنا في افعال الجزء العقلي وملكاته وسنبحث اولاً في الافعال ثم في الملكات اما من جهة الافعال فسننظر اولاً في كيفية تعقل النفس المتصلة بالبدن وثانيًا في كيفية تعقل النفس المفارقة وسيكون البحث الاول على ثلاثة اقسام اي في كيفية تعقل النفس للجسمانيات التي دونها اولاً ثم في كيفية تعقلها لنفسها وما فيها ثانيًا ثم في كيفية تعقلها للجواهر المجردة التي فوقها ثالثًا اما ادراكها للجسمانيات ففيه ثلاثة ابحاث الاول في انها بماذا تدركها والثاني في انها كيف تدركها و باي ترتيب تدركها والثالث في انها ماذا تدرك فيها. فالبحث في الاول يدور على ثماني مسائل — ١ في ان النفس هل تدرك الاجسام بالعقل — ٢ في انها هل تدركها بماهيتها او بمُثُلٍ — ٣ في انها اذا كانت تدركها بمُثُلٍ هل مُثُل جميع المعقولات مغروزةٌ فيها بالطبع — ٤ في ان هذه المُثُل هل تفاض عليها من صوَرٍ مجرَّدة مفارقة — ٥ في انها هل ترى جميع ما تعقلهُ في الحقائق الازلية — ٦ في انها هل تستفيد المعرفة العقلية من الحس — ٧ في ان العقل هل يعقل بالفعل بالمُثُل المعقولة الحاصلة عنده من

دون ان يلتفت الى الصوَر الخيالية — ٨ في ان حكم العقل هل يمتنع بمانعٍ من جهة القوى الحساسة

الفصلُ الاوَّلُ

في ان النفس هل تدرك الاجسام بالعقل

يُتخطَّى الى الأَول بان يقال : يظهر ان النفس لا تدرك الاجسام بالعقل فقد قال اوغسطينوس في مناجاته نفسه ك ٢ ب ٤ « ليس يمكن ان يدرَك بالعقل لا الاجسام ولا شيء جسمي ما لم يُرَ بالحواس » وقال ايضاً في شرح تك ١٢ ب ٢٣ ان الرؤية العقلية انما تتعلق بما هو حاصلٌ عند النفس بماهيته . والاجسام ليست كذلك . فاذاً ليس للنفس ان تدرك الاجسام بالعقل

٢ وايضاً ان نسبة العقل الى المحسوسات كنسبة الحس الى المعقولات . والنفس لا تقدر اصلاً ان تدرك بالحس الروحانيات التي هي معقولات . فكذا اذن لا تقدر ان تدرك بالعقل الاجسام التي هي محسوساتٌ

٣ وايضاً ان العقل يتعلق بالضروريات الغير المتغيرة . وجميع الاجسام متحركةٌ ومتغيرة . فاذاً لا تقدر النفس ان تدرك الاجسام بالعقل

لكن يعارض ذلك ان محل العلم العقل . فلو كان العقل لا يدرك الاجسام لم يكن ثمَّه علمٌ يبحث عن الاجسام فلم يكن العلم الطبيعي الذي يبحث عن الجسم المتحرك

والجواب ان يقال لتوضيح هذه المسئلة ان متقدمي الفلاسفة الذين بحثوا عن طبائع الاشياء ظنوا ان ليس في العالم شيء سوى الجسم ولما كانوا يرون الاجسام متحركة ويتوهمون انها في حال سيلان متصل اعتبروا انه يستحيل ان يكون لنا معرفةٌ يقينية بحقيقة الموجودات لان ما كان في حال سيلانٍ دائمٍ يمتنع ادراكه باليقين لسيحَانه قبل ان يُحكَم عليه بالعقل فقد قال هرقل « يمتنع لمس ماء النهر الجاري مرتين » على ما روى ارسطو في الالهيات ك ٤ م ٢٢ — ثم جاء من بعدهم

افلاطون واراد ان يثبت اننا ندرك الحق بالعقل ادراكاً يقينياً فوضع ان وراء هذه الجسمانيات جنساً آخر من الموجودات مفارقاً للمادة والحركة سماه مثلاً او صوراً وقال انه بمشاركتها يقال لكلٍّ من هذه الجزئيات والمحسوسات انسانٌ او فرسٌ او نحو ذلك وهكذا كان يقول ان العلوم والحدود وكل ما هو من قبيل فعل العقل ليست ترجع الى هذه الاجسام المحسوسة بل الى تلك المجرَّدات والمفارقات بحيث ان النفس لا تعقل هذه الجسمانيات بل انما تعقل مثُلها المفارقة لكن هذا بيّن الفساد من وجهين الأول انه اذ كانت هاتيك المُثُل مجردةً وغير متحركة يلزم ان ليس لنا علمٌ يتكفل بمعرفة الحركة والمادة مما هو خاصٌّ بالعلم الطبيعي وان ليس لنا برهانٌ من جهة العلل المحركة والمادية · والثاني ان العقل المستقيم لا يقبل انه بينا نتعرف الاشياء الظاهرة لنا نتوسل الى معرفتها باشياء أُخرى لا يمكن ان تكون جواهر تلك لمغايرتها لها في الوجود ومن ثمَّ اذا ادركنا تلك الجواهر المفارقة فلا يمكن ان نحكم بسبب ذلك على هذه المحسوسات والذي يظهر ان ضلال افلاطون هذا ناشىءٌ عن انه لا لاحظ ان كل ادراك يحصل بتشبهٍ ما توهم ان صورة المُدرَك تحصل بالضرورة في المُدرِك على حسب حالها في المُدرَك وقد لاحظ ان صورة الشيء المعقول تحصل في العقل حصولاً كلياً ومجرداً وغير متحركٍ كما يظهر من فعل العقل الذي يعقل على وجهٍ كليٍّ وبنوعٍ من الضرورة لان حال الفعل تابعٌ لحال صورة الفاعل فاعتقد من ثمَّ ان الاشياء المعقولة يجب ان تكون قائمة بانفسها على هذه الصفة اي على حالِ التجرد وعدم التحرك · على ان هذا غير واجبٍ فاننا نجد في المحسوسات انفسها ايضاً ان وجود الصورة في احدها مغايرٌ لوجودها في الآخر كما ان البياض يكون في واحد منها اشدَّ منه في آخر ويكون في واحدٍ مصحوباً بالحلاوة وفي آخر دونها وعلى هذا النحو ايضاً يكون وجود الصورة المحسوسة في الخارج مغايراً لوجودها في الحس الذي يقبل صُوَر المحسوسات مجرَّدة

عن المادة كما يقبل لون الذهب دون الذهب وهكذا العقل فانه يقبل صور الاجسام المادية والمتحركة قبولاً مجرّداً وغير متحركٍ بحسب حاله لان المقبول يحصل في القابل بحسب حال القابل · فاذاً يجب ان يقال ان النفس تدرك الاجسام بالعقل ادراكاً مجرّداً وكلياً وضرورياً

اذاً اجيب على الاول بانه يجب حمل ما أُوردَ من كلام اوغسطينوس على ما به يُدرَكُ العقل لا على ما يدركهُ العقل فان العقل يدرك بتعقله الاجسام لكن ليس يدركها بالاجسام ولا بالاشباه المادية والجسمية بل بالاشباح المجردة والمعقولة التي يجوز ان تحصل بماهيتها في النفس

وعلى الثاني بما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك٢٢ ب٢٩ من انه ليس يجب ان يقال كما ان الحس يدرك الجسمانيات فقط كذلك العقل يدرك الروحانيات فقط للزوم عدم ادراك الله والملائكة للجسمانيات ووجه الفرق في ذلك ان القوة السافلة لا تتناول ما الى القوة العالية بخلاف القوة العالية فانها تفعل ما الى القوة السافلة بوجهٍ اعلى

وعلى الثالث بان كل حركةٍ فانها تستلزم شيئاً غير متحرك لانه متى حصل التغير في الكيفية يبقى الجوهر غير متحرك ومتى تغيرت الصورة الجوهرية تبقى المادة غير متغيرة وايضاً فالاشياء المتغيرة لها نِسَبٌ غير متغيرة كما ان سقراط وان لم يكن جالساً دائماً لكنه من المحقق الثابت انه متى كان جالساً كان مستقرّاً في مكانٍ واحدٍ فاذاً ليس يمتنع ان يكون للنفس علمٌ ثابتٌ بالاشياء المتغيرة

الفصلُ الثّاني

في ان النفس هل تعقل بماهيتها الجسمانيات

يُتخطّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان النفس تعقل بماهيتها الجسمانيات فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ك١٠ ب٥ « تشتمل النفس على صور الاجسام

وتستولي عليها بعد ان تصوغها في نفسها من نفسها لانها تفيض عليها في حال صوغها اياها شيئاً من جوهرها » · وهي تعقل الاجسام باشباه الاجسام · فهي اذن تدرك الجسمانيات بماهيتها التي تفيضها على هذه الاشباه حينما تصوغها والتي منها تصوغ هذه الاشباه

٢ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣م٣٧ « النفس هي على نحوٍ ما جميع الاشياء » ولان الشيء يدرَك بمثله يظهر ان النفس تدرك الجسمانيات بذاتها

٣ وايضاً ان النفس اعلى من المخلوقات الجسمانية · والأدنى يوجد في الاعلى وجوداً أعلى من وجوده في نفسه كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية ب١٢ فاذاً جميع المخلوقات الجسمية موجودة في ماهية النفس وجوداً اشرف من وجودها في انفسها · فاذاً تقدر النفس ان تدرك بجوهرها المخلوقات الجسمية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٣ « النفس تحرز معرفة الجسمانيات بمشاعر البدن » · والنفس لا تُدرَك بمشاعر البدن · فاذاً لا تدرك بجوهرها الجسمانيات

والجواب ان يقال ان قدماء الفلاسفة وضعوا ان النفس تدرك الاجسام بماهيتها فقد كان متقرراً عندهم جميعاً ان الشيء يُدرَك بمثله وكانوا يعتبرون ان صورة المُدرَك تحصل في المُدرِك كما هي في المُدرَك الا ان الافلاطونيين خالفوهم في ذلك لان افلاطون لما أدرك ان النفس العقلية مجرَّدة وانها تُدرِك ادراكاً مجرَّداً وضع ان صوَر الاشياء المُدرَكة قائمةٌ بانفسها قياماً مجرَّداً · ولما كان متقدمو الطبيعيين يعتبرون ان الاشياء المُدرَكة جسمية ومادية اوجبوا كونها توجد في النفس المُدرِكة ايضاً وجوداً مادياً ومن ثمَّ فلكي يجعلوا النفس مدركةً لجميع الاشياء صاروا الى ان لها ولجميع الاشياء طبيعةً واحدة ولان المبتدآت تتقوم عن المبادئ جعلوا للنفس طبيعة المبدإ فمن قال بان مبدأ جميع الاشياء هي النار جعل النفس من

طبيعة النار ومثلها الهواء والماء ولما كان انبيذقلس وضع اربعة عناصر مادية وعنصرين محركين قال ان النفس متقومة عن هذه العناصر وهكذا لما جعلوا الاشياء موجودةً في النفس وجوداً مادياً جعلوا ادراك النفس كله مادياً دون تفرقة بين العقل والحس — لكن هذا المذهب ساقطٌ اما اولاً فلان المبتدآت لا توجد في المبدإ المادي الذي اشاروا اليه الا بالقوة وليس يُدرَك شيءٌ بحسب كونه بالقوة بل بحسب كونه بالفعل كما يتضح من الالهيات ك٩م ٢٠ حتى ان القوة ايضاً لا تُدرَك الا بالفعل فاذًا ليس يكفي لادراك النفس جميع الاشياء ان يجعل لها طبيعة المبادىء ما لم يكن لها ايضاً الطبيعة والصورة التي لكلٍّ من المعلولات كالعظم واللحم ونظائرها كما قرّر ذلك ارسطو في ابطاله قول انبيذقلس في كتاب النفس ١ م٧٧ · واما ثانياً فلأنه لو وجب ان يحصل المُدرَك في المُدرِك حصولاً مادياً لم يكن وجه لخلو الاشياء القائمة بانفسها في الخارج قياماً مادياً عن الادراك فلو كانت النفس تدرك النار بالنار لكانت النار الخارجية عن النفس ايضاً تدرك النار · فالحق اذن ان المدارك المادية لا تحصل في المدرِك حصولاً مادياً بل حصولاً مجرّداً وتحقيق ذلك ان فعل الادراك يتناول ماهو خارجٌ عن المدرِك لادراكنا ماهو خارجٌ عنا ايضاً · وبالمادة تترجح صورة الشيء الى واحدٍ فواضحٌ اذن ان حقيقة الادراك مقابلة لحقيقة المادية ولهذا فالاشياء التي لا تقبل الصوَر الا قبولاً مادياً ليست مدركةً بوجهٍ كالنبات على ما في كتاب النفس ٢م١٢ وكلّما كان قبول شيءٍ لصورة المدرَك اشد تجرداً كان ذلك الشيء اكمل ادراكاً ومن ثمّه كان العقل الذي ليس يجرد الصورة عن المادة فقط بل عن العلائق المادية المشخِّصة ايضاً اكمل ادراكاً من الحس الذي وان قبل صورة الشيء المُدرَك مجرَّدةً عن المادة لكنه يقبلها مع العلائق المادية وكان البصر اشدَّ ادراكاً من سائر المشاعر لانه اقل ماديةً كما اسلفنا في مب٧٨ف٣ وما كان من العقول ايضاً اكثر تجرُّداً

فهو اعظم كمالاً ومن ذلك يتضح انه اذا كان عقلٌ يدرك بماهيته جميع الاشياء وجب ان تكون جميع الاشياء حاصلةً في ماهيته حصولاً مجرداً كما ذهب الاقدمون الى ان ادراك النفس جميع الاشياء يقتضي ان تكون ماهيتها مركبةً من مبادىء جميع الماديات . واحاطة الماهية بجميع الاشياء احاطةً مجردةً عن المادة باعتبار تقدم وجود المعلولات بالقوة في العلة خاصٌّ بالله فالله اذن وحده يعقل جميع الاشياء بماهيته وليس يعقلها كذلك لا النفس الانسانية ولا الملائك ايضاً

اذاً اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك على الرؤية الوهمية التي تحصل بصور الاجسام . والنفس عندما تصوغ هذه الصور تفيض شيئاً من جوهرها اي تمنحه كما يُمنَح الحلُّ ليتصور بصورةٍ ما وهكذا تصوغ هذه الصور من ذاتها لا بمعنى انه يستحيل شيءٌ منها فيصير هذه الصورة او تلك بل على حد قولنا ان شيئاً من الجسم يصير متلوناً باعتبار قبوله صورة اللون وهذا المعنى يظهر مما يلي ذلك فقد قال بعده انها تحفظ شيئاً اي غير متصورٍ بصورة مخصوصة به تحكم طوعاً على نوع هذه الصور وان هذا الشيء هو العقل . واما الجزء الذي يقبل هذه الصور اي الجزء الوهمي فقد قال انه مشتركٌ بيننا وبين البهائم

وعلى الثاني بان ارسطو لم يقل ان النفس مركبةٌ بالفعل من جميع الاشياء كما ذهب قدماء الطبيعيين بل قال « النفس هي على نحوٍ ما جميعُ الاشياء » من حيث انها بالقوة الى جميع الاشياء اما الى المحسوسات فبالحس واما الى المعقولات فبالعقل

وعلى الثالث بان لكل مخلوقٍ وجوداً محدوداً ومعيَّناً وعلى هذا فماهية المخلوق الأعلى وان كان لها شبهٌ ما بالمخلوق الأدنى لاشتراكهما في جنسٍ لكنها ليست تشبهه شبهاً تاماً لاندراجها في نوعٍ غير نوعه . واما ماهية الله فهي شبهٌ تامٌّ بجميع الكائنات من حيث انها مبدأ كليٌّ لجميعها

الفصلُ الثالثُ

في ان النفس هل تعقل جميع الاشياء بمُثُلٍ مغروزة فيها بالطبع

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان النفس تعقل جميع الاشياء بمُثُلٍ مغروزة فيها بالطبع فقد قال غريغوريوس في خط ٢٩ في الصعود « الانسان مشاركٌ للملائكة في التعقل » والملائكة يعقلون جميع الاشياء بالصور الغريزية ومن ثمَّ قيل في كتاب العلل قض ١٠ « كلُّ عقلٍ فهو مشغولٌ بالصور » · فاذًا في النفس صورٌ غريزيةٌ للموجودات الطبيعية بها تعقل الجسمانيات

٢ وايضاً ان النفس العقلية اشرف من الهيولى الأُولى الجسمانية · والهيولى الاولى مخلوقةٌ من الله تحت صورٍ هي بالقوة اليها · فالنفس العقلية اذن أَولى بان تكون مخلوقةً من الله تحت صُوَرٍ معقولة فهي اذن تعقل الجسمانيات بالصُوَر الحاصلة فيها بالفطرة

٣ وايضاً ليس يقدر احدٌ ان يجيب بالحق الا على ما يعلمه · وان أُميًّا لم يستفد علمًا لَيُجيبُ بالحق على كلّ ما يُسأَل عنه اذا أُلقِيَت عليه الاسئلة بترتيبٍ كما يُروَى عن واحدٍ في مينون افلاطون فاذًا قبل ان يستفيد العلم مستفيدٌ يكون حاصلاً على معرفة الاشياء · ولو لم يكن في النفس صُوَرٌ مغروزةٌ فيها طبعاً لم يكن ذلك · فهي اذن تعقل الجسميات بمُثُلٍ حاصلةٍ فيها بالطبع

لكن يعارض ذلك تشبيه الفيلسوف للعقل في كتاب النفس ٣م١٤ بصحيفة لم يُكتَب فيها شيءٌ

والجواب ان يقال لما كانت الصورة هي مبدأُ الفعل وجب ان تكون نسبة الشيء الى الصورة التي هي مبدأُ الفعل كنسبته الى ذلك الفعل كما انه اذا كان التحركُ صعدًا من الخفة وجب ان يكون ما هو متصعدٌ بالقوة فقط خفيفًا بالقوة فقط وما هو متصعدٌ بالفعل خفيفًا بالفعل ونحن نجد ان الانسان قد يكون

مدركاً بالقوة فقط من جهة الحس ومن جهة العقل وهو يخرج من هذه القوة الى الفعل اما الى الشعور فبتأثير المحسوسات بالحس واما الى التعقل فبالتعليم او الاستنباط فاذاً لا بدَّ من القول بان النفس المدركة هي بالقوة الى المُثُل التي هي مبادىء الشعور والى المُثُل التي هي مبادىء التعقل ولهذا وضع ارسطو في الموضع المشار اليه ان العقل الذي به تعقلُ النفسُ ليس فيه صورٌ غريزيةٌ بل هو في مبدإِ أمرِهِ بالقوة الى جميع هذه الصوَر الا انه لما كان ما له صورةٌ بالفعل قد لا يقوى على الفعل بصورته لمانعٍ ما كما لو مُنِعَ الخفيف عن التصعُّد ذهب افلاطون الى ان عقل الانسان مشتملٌ طبعاً على جميع الصوَر المعقولة غير ان اتصاله بالبدن عائقٌ له عن الخروج الى الفعل لكن هذا غير صحيح في ما يظهر اما اولاً فلأَنه لو كان للنفس معرفةٌ طبيعية بجميع الاشياء لما امكن في ما يظهر ان يعروها نسيانٌ هذه المعرفة الطبيعية الى حدٍّ ان تجهل ان لها هذه المعرفة اذ ليس ينسى انسان ما يعلمه بالطبع ككون الكل اعظم من جزئه وهلمَّ جرّاً ويظهر بالخصوص عدم صحة ذلك مما اذا وُضعَ ان اتصال النفس بالبدن طبيعيٌّ لها كما اسلفنا في مب ٧٦ ف ١ لانه ليس يصح ان شيئاً يعاق فعلهُ الطبيعي مطلقاً بما هو طبيعيٌّ له٠ واما ثانياً فلانه اذا فُقِدَت حاسةٌ ما فُقِدَ العلمُ بمدارك تلك الحاسة كما ان المولود اعمى لا يمكن ان يكون له معرفةٌ بالالوان ولو كان عقل النفس مشتملاً طبعاً على حقائق جميع المعقولات لما صحَّ ذلك ومن ثم يجب ان يقال ان النفس لا تدرك الجسمانيات بمُثُلٍ مغروزةٍ فيها طبعاً

اذاً اجيب على الاول بان الانسان يشارك الملائكة في التعقل لكنه احطُّ مرتبةً من عقولهم كما ان الاجرام السافلة هي احطُّ وجوداً من الاجرام العالية على ما قال غريغوريوس في الموضع المشار اليه في الاعتراض لان مادة الاجرام السافلة ليست مستكملة بالصورة تمام الاستكمال بل هي بالقوة الى صورٍ ليست

لها واما مادة الاجرام السماوية فهي مستكملة بالصورة تمام الاستكمال بحيث انها ليست بالقوة الى صورة أُخرى كما مرَّ في مب ٦٦ ف ٢ وكذا عقل الملاك فانه مستكملٌ في طبعه بالصور المعقولة واما العقل الانساني فهو بالقوة الى هذه الصُوَر

وعلى الثاني بان المادة الأُولى يحصل لها الوجود الجوهري بالصورة فوجب ان تُخلَق تحت صورةٍ ما والاَّ لم تكن موجودةً بالفعل ولكنها اذا كانت لابسةً صورةً واحدةً فلا تزال مع ذلك بالقوة الى صورٍ أُخرى . واما العقل فليس وجوده الجوهري حاصلاً له بالصورة المعقولة فليس حكمهما واحدًا

وعلى الثالث بان السؤَال المترتب يُنتقَل فيه من المبادىء العامة البينة بذاتها الى الامور الخاصة وبهذا الانتقال يحصل العلم في نفس المتعلم وعلى هذا فمتى اجاب المسئول بالحق على ما يُسأَل عنه ثانيًا فليس ذلك لانه كان يعلمه من قبلُ بل لانه تعلَّمه حينئذٍ من جديد ولا فرق في انتقال المعلم من المبادىء العامة الى النتائج بين ان يكون بالتلقين او بالسؤَال . ففي كلا الوجهين يتيقن عقل السامع المتأَخرات بالمتقدمات

الفصلُ الرَّابعُ

في ان المُثُل المعقولة هل تصدر الى النفس عن صورٍ مفارقة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان المُثُل المعقولة تصدر الى النفس عن صورٍ مفارقة لان كل ما بالمشاركة فهو صادرٌ عما بالذات كاستناد ذي النار الى النار على انها علةٌ له . والنفس العقلية باعتبار كونها عاقلة بالفعل مشتركةٌ في المعقولات لان العقل بالفعل هو على نحوٍ ما نفس المعقول بالفعل . فاذًا ما كان معقولاً بالفعل بذاته فهو علةٌ لتعقل النفس العقلية بالفعل . والمعقولات بالفعل بذواتها هي الصور الموجودة لا في مادةٍ . فاذًا المُثُل المعقولة التي بها تَعقلُ النفسُ معلولةٌ لصورٍ مفارقة

٢ وايضًا ان نسبة المعقولات الى العقل كنسبة المحسوسات الى الحس .

والمحسوسات الموجودة بالفعل في الخارج علل للمحسوسات الموجودة في الحس التي بها نحس . فاذاً المثل المعقولة التي بها يعقل عقلنا معلولة لمعقولات موجودة في الخارج . وليست هذه المعقولات سوى الصور المفارقة المادة . فاذاً الصور المعقولة الحاصلة في عقلنا صادرة عن جواهر مفارقة

٣ وايضاً كل ما بالقوة فانهُ يخرج الى الفعل بما بالفعل فاذا كان عقلنا يوجد اولاً بالقوة ثم يعقل بالفعل فلا بد ان يحصل له ذلك عن عقل موجود دائماً بالفعل وهذا هو العقل المفارق . فاذاً المثل المعقولة التي بها نعقل بالفعل معلولة لجواهر مفارقة

لكن يعرض ذلك انه يلزم على هذا عدم حاجتنا في التعقل الى الحواس . وهذا بين البطلان وخصوصاً من أنَّ من فقد حاسةً فليس يمكن اصلاً ان يحصل له علم بمحسوسات تلك الحاسة

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان المثل المعقولة الحاصلة في عقلنا صادرة عن صور او جواهر مفارقة وفي ذلك قولان فذهب افلاطون الى ان للمحسوسات صوراً قائمةً بانفسها لا في مادة كصورة الانسان التي يسميها انساناً بالذات وصورة الفرس التي يسميها فرساً بالذات وهلم جرّاً على ما مرَّ في الفصل الأول وقال ان هذه الصور المفارقة تشترك فيها نفسنا والمادة الجسمانية اما نفسنا فلكي يحصل لها الادراك واما المادة الجسمانية فلكي يحصل لها الوجود اي كما ان المادة الجسمانية باشتراكها في صورة الحجر تصير هذا الحجر كذلك عقلنا باشتراكه في صورة الحجر يصير عاقلاً له والاشتراك في صورة يتم بحصول شبه تلك الصورة في المشترك فيها على حد ما يشترك المثال في المثل وكما كان يقول بان الصور المحسوسة الحالّة في مادة جسمانية صادرة عن تلك الصور على انها اشباه لها كذلك كان يقول ان المثل المعقولة الحاصلة في عقلنا اشباه لتلك الصور صادرة عنها ولذا كانت العلوم والحدود راجعة عنده الى الصور كما تقدم في ف ١ . لكن لما كان قيام صور المحسوسات

بانفسها لا في مادةٍ منافياً لحقيقة المحسوسات كما أثبته ارسطو من وجوهٍ كثيرة في الالهيات ك ٧ م ٤٤ الى ٥٨ صار ابن سينا الى ان مُثُل جميع المحسوسات المعقولة ليست قائمة بانفسها لا في مادة بل موجودة وجوداً سابقاً مجرَّداً في العقول المفارقة التي تنبعث هذه المُثُل عن اولها الى ما يليه وهكذا الى ان ينتهي الى العقل المفارق الأخير الذي يسميه عقلاً فعّالاً والذي قال انه عنه تصدر المُثُل المعقولة اى انفسنا والصور المحسوسة الى المادة الجسمانية . وهكذا يكون ابن سينا وافق افلاطون في ان المُثُل العقلية الحاصلة في عقلنا صادرة عن صورٍ مفارقةٍ قائمة بانفسها عند افلاطون كما روى ارسطو في الالهيات ك ١ م ٦ و ٢٥ وقائمة في العقل الفعّال عند ابن سينا وخالفه في انه ذهب الى ان المُثُل المعقولة لا تستمر في عقلنا بعد فراغه من التعقل بالفعل بل لا بد له من التفات جديدٍ الى العقل الفعال ليقبل الصور ثانيةً ولذلك لم يقل بعلمٍ غريزي في النفس كما قال افلاطون الذي ذهب الى ان الصور المشترَك فيها تستمر في النفس دون تغيرٍ . لكنه يتعذر على هذا المذهب تقريروجهٍ كافٍ لاتصال النفس الانسانية بالبدن فلا يجوز ان يقال ان النفس العاقلة متصلة بالبدن لاجل البدن اذ ليست الصورة لاجل المادة ولا المحرك لاجل المتحرك بل الامر بالعكس . واظهر ما يكون ان البدن ضروري للنفس العاقلة لاجل فعلها الخاص الذي هو التعقل لانها ليست تتوقف في وجودها على البدن فلو كانت مفطورةً على ان تقبل المثل المعقولة بفعل بعض المبادىء المفارقة فقط ولا تقبلها من الحواس لم يكن بها حاجة الى البدن في التعقل فلم يكن في اتصالها به فائدة فان قيل ان النفس الانسانية تحتاج في تعقلها الى الحواس لتتنبه بها نوعاً من التنبُّه الى ملاحظة تلك الاشياء التي تقبل مُثلها المعقولة من المبادىء المفارقة لم يكن ذلك كافياً فيما يظهر اذ ليس يظهر في النفس حاجةٌ الى هذا التنبه الا من حيث قد استولى عليها بسبب اتصالها بالبدن ضربٌ من السِنَة والنسيان عند الافلاطونيين

وعلى هذا فالحواس لا تجدي النفس العاقلة شيئاً سوى ازالة العائق الذي حصل لها من اتصالها بالبدن فبقي النظر اذن في سبب اتصال النفس بالبدن فان قيل تبعاً لابن سينا ان الحواس ضرورية للنفس من حيث انها تنبه بها للاتجاه الى العقل الفعّال الذي تقبل منه المُثل فليس ذلك كافياً لانه لو كانت النفس مفطورة على ان تعقل بالمُثل المفاضة من العقل الفعّال لقدرت احياناً ان تتجه الى العقل الفعّال بميلها الطبيعي او بتنبهها الى ذلك بحاسةٍ أُخرى تقبول صور المحسوسات التي قد تكون حاستها مفقودةً فيكون في قدرة المولود اعمى ان يعرف الالوان وهذا بيّن البطلان . فالحق اذن ان المُثل المعقولة التي بها تَعقِلُ نفسنا ليست صادرةً عن صورٍ مفارقة

اذاً اجيب على الاول بان المُثل المعقولة التي يشترك فيها عقلنا تستند الى مبدإٍ معقول بماهيته على انه علتها الأُولى وهو الله لكنها تصدر عن هذا المبدإ بتوسط صور المحسوسات والماديات التي منها نستفيد العلم على ما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ مقا ٢

وعلى الثاني بان الموجودات المادية يمكن ان تكون بهوياتها محسوسةً بالفعل لا معقولة بالفعل فاذاً ليس حكم الحس والعقل واحداً

وعلى الثالث بان عقلنا الهيولاني يخرج من القوة الى الفعل بموجودٍ بالفعل اي بالعقل الفعال الذي هو قوةٌ من قوى نفسنا على ما مرَّ في مب٧٩ ف ٣ لا بعقل مفارقٍ على انه العلة القريبة الخاصة وربما خرج الى الفعل بعقلٍ مفارق على انه علةٌ بعيدة

الفصلُ الخامسُ
في ان النفس العاقلة هل تدرك المجردات في الحقائق الازلية

يُتخطّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان النفس العاقلة لا تدرك المجرّدات في

الحقائق الازلية لان ما فيه يُدرَك شيء فهو أَولى بان يُدرَك قبله ·والنفس العاقلة الانسانية لا تدرك في حال هذه العاجلة الحقائق الازلية لانها ليست تدرك الله الموجودة فيه الحقائق الازلية لكنه تتصل به اتصالها بمجهول كما قال ديونيسيوس في اللاهوت السري ب ١ · فاذًا ليست النفس تدرك جميع الاشياء في الحقائق الازلية

٢ وايضًا في رو ١ : ٢٠ «ان غير منظورات الله تُدرَك بالمبروآت» · والحقائق الازلية من جملة غير منظورات الله · فاذًا الحقائق الازلية تدرَك بالمخلوقات المادية دون عكس

٣ وايضًا ليست الحقائق الازلية شيئًا سوى الصور فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ «الصور هي حقائق الاشياء الثابتة الحاصلة في العقل الالهي» فلو قيل بان النفس العاقلة تدرك جميع الاشياء في الحقائق الازلية لنهض مذهب افلاطون الذي وضع ان كل علمٍ منبعثٌ عن الصوَر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ٢٥ «اذا راينا كلانا ان ما تقوله حقٌّ وان ما اقوله حقٌّ فقل لي اين نرى ذلك فلا انا اراه فيك ولا انت تراه فيَّ بل كلانا نراه في الحق الغير المتغير المتجاوز طور عقلنا» والحق الغير المتغير مندرجٌ في الحقائق الازلية · فاذًا النفس العاقلة تدرك كلَّ حقٍّ في الحقائق الازلية

والجواب ان يقال كما قال اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ٢ ب ٤٠ «اذا قال الذين يسمَّون فلاسفة شيئًا حقًّا ومطابقًا للايمان وجب ان ناخذه منهم كما يؤخذ الشيء من غاصبه فان في تعاليم الكفرة امورًا موضوعة وباطلة يجب ان يتجافى عنها كل من يخرج منا عن ربقة الكفر» ولهذا لما كان اوغسطينوس مشربًا تعاليم الافلاطونيين فما وجده من اقوالهم مطابقًا للايمان أَخذه وما وجده منها منافيًا

للايمان بدّله بما هو اصحّ منه وقد تقدم في الفصل السابق ان افلاطون وضع ان للاشياء صوراً قائمة بانفسها مفارقة للمادة سماها تصورات وقال ان عقلنا بمشاركتها يدرك جميع الاشياء بحيث انه كما ان المادة الجسمانية باشتراكها في صورة الحجر تصير حجراً كذلك عقلنا باشتراكه فيها يدرك الحجر غير انه لما كان وجود صور الاشياء بانفسها لا في مادةٍ دون الاشياء كما وضع الافلاطونيون بقولهم ان الحياة بالذات والحكمة بالذات جواهر خالقة منافياً للايمان كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١١ مقا ٤ وضع اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ مكان القول بهذه الصور الافلاطونية ان لجميع المخلوقات حقائق موجودة في العقل الالهي بحسبها تتكوَّن جميع الاشياء وبها ايضاً تدرك النفس الانسانية جميع الاشياء . فاذاً متى سُئِل هل النفس الانسانية تدرك جميع الاشياء في الحقائق الازلية يجاب بانه يقال ان مدرَكاً يُدرَك في شيء على ضربين احدهما على ان يكون ذلك الشيء موضوعاً مُدرَكاً كما اذا رأى راءٍ في المرآة تلك الاشياء البادية صورها في المرآة وبهذا الوجه لا تقدر النفس في حال هذه العاجلة ان ترى جميع الاشياء في الحقائق الازلية بل انما يدركها كذلك القديسون الذين يرون الله ويرون كل شيء فيه والآخر على ان يكون ذلك الشيء مبدأً للادراك كما اذا قلنا انه يُرى في الشمس ما يُرى بالشمس وعلى هذا الوجه يحتم القول بان النفس الانسانية تدرك جميع الاشياء في الحقائق الازلية التي بالاشتراك فيها ندرك جميع الاشياء فان ما لنا ايضاً من النور العقلي ليس شيئاً سوى شبهٍ للنور الغير المخلوق المندرجة فيه الحقائق الازلية حاصل بالمشاركة فيه ومن ثمَّ بعد ان قيل في مز ٤ : ٧ «كثيرون يقولون من يرينا الخيرات» اجاب المرتّل على هذا السؤَال بقوله «ارتسم علينا نورُ وجهك ايها الرب» فكانهُ قال بارتسام النور الالهي فينا يظهر لنا كل شيء لكن لما كانت معرفة الماديات تقتضي فينا من دون النور العقلي صوراً معقولةً مستفادةً من

الاشياء لم يكن يحصل لنا علمٌ بالماديات بمجرد المشاركة في الحقائق الازلية كما زعم الافلاطونيون ان مجرد المشاركة في الصوَر يكفي لحصول العلم ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ ب ١٦ « اتظن ان الفلاسفة لمجرد اثباتهم بالحجج الراهنة ان جميع الزمانيات حادثة بحسب الحقائق الازلية قدروا ان يدركوا في هذه الحقائق او يحصّلوا منها مقدار اجناس الحيوانات ومقدار مواليد كلٍّ منها أفلم يتعرّفوا ذلك كله من تواريخ الامكنة والازمنة » · اما ان اوغسطينوس لم يُرِد بقوله ان جميع الاشياء تُدرَك في الحقائق الازلية او في الحق الغير المتغير ان الحقائق الازلية تُرَى هي انفسها فواضحٌ من قوله في كتاب ٨٣ مب ٦٦ « ليس المراد ان تلك الرؤْية (اي رؤْية الحقائق الازلية) مقدورةٌ لكل نفس ناطقة بل للنفس القديسة والزكية فقط كما هي انفس السعداء »

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصلُ السادسُ

في ان المعرفة العقلية هل تستفاد من المحسوسات

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان المعرفة العقلية لا تستفاد من المحسوسات فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٩ « ليس يجب التماس محض الحق من مشاعر البدن » وقد اثبت ذلك من وجهين احدهما ان كل ما يناله الحسُّ فهو متغيرٌ تغيرًا متصلاً وما ليس بقارٍّ فيمتنع ادراكه · والآخر ان جميع الاشياء التي نشعر بها بالبدن نتأثر حتى من صوَرها عند غيبتها عن الحواس كما يحدث في حال النوم او الجنون وليس في قدرتنا ان نميز بالحس ما اذا كان المخالط على حسنا هو المحسوسات او صوَرها · وما ليس يتميز عن الباطل يمتنع ادراكه ولهذا انتج انه « ليس يجب التماس الحق من المشاعر » والمعرفة العقلية مدركة للحق · فاذًا ليس يجب التماسها من الحواس

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٦ « لا تظنّنّ ان الجسم يفعل شيئاً في الروح كأن الروح خاضعٌ للجسم الفاعل خضوع المادة فان الفاعل افضل بكل وجهٍ من المادة التي يفعل منها شيئاً » ثم قال على سبيل النتيجة ان « صورة الجسم ليس يفعلها الجسم في الروح بل يفعلها الروح في نفسه » فاذاً ليست المعرفة العقلية حاصلة عن الحواس

٣ وايضاً ليس يتناول معلولٌ ما يجاوز قوة علته · والمعرفة العقلية تتناول ما وراء المحسوسات اتعقلنا اموراً يمتنع ادراكها بالحس · فاذاً ليست المعرفة العقلية حاصلة عن المحسوسات

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهيات ك ٣ ب ١ ان « مبدأ معرفتنا من الحس »

والجواب ان يقال ان للفلاسفة في هذه المسئلة ثلاثة مذاهب فذهب ديمقراطيس الى ان ليس لشيءٍ من معارفنا علةٌ سوى الصور الصادرة الى انفسنا عن الاجسام التي نتصورها كما قال اوغسطينوس في رسا ٥٦ الى ديوسقوروس وقال ارسطو ايضاً في كتاب النوم واليقظة وفي كتاب الرؤيا الحلمية ب ٢ ان ديمقراطيس قال بان المعرفة تحصل بالخيالات والصور الواردة من خارج ووجه هذا القول ان ديمقراطيس وقدماء الطبيعيين لم يكونوا يفرقون بين العقل والحس كما قال ارسطو في كتاب النفس ٢ م ١٥٠ و١٥١ ولان الحس يتأثر من المحسوسات كانوا يعتقدون ان جميع معارفنا انما تحصل بالتأثر عن المحسوسات فقط وقد قال ديمقراطيس ان هذا التأثر يحصل بورود الصور من خارج — وذهب افلاطون بعكس ذلك الى ان بين العقل والحس فرقاً وان العقل قوةٌ مجردة لا تستعين على فعلها بآلة جسمية ولما كان يمتنع تأثر غير الجسمي من الجسمي وضع ان المعرفة العقلية لا تحصل بتأثر العقل من المحسوسات بل بالمشاركة في الصور

المعقولة المفارقة على ما تقدم في الفصلين السابقين وقال ايضاً ان الحس قوة تفعل بذاتها وقضية هذا ان الحس ايضاً لكونه قوةً روحانية ليس يتأثر من المحسوسات بل انما يتأثر منها آلات الحواس وبهذا التأثر تنبه النفس بوجهٍ ما لتصوغ في ذاتها صور المحسوسات ويظهر ان اوغسطينوس مال الى هذا المذهب بقوله في شرح تك ك ١٢ ب ٢٤ «ليس يشعر البدن بل النفس بالبدن الذي تستخدمه كرسول لتصوغ في ذاتها ما يؤدّى اليها من الخارج» فمذهب افلاطون اذن ان المعرفة العقلية لا تصدر عن المعرفة الحسية وان المعرفة الحسية ايضاً لا تصدر بكليتها عن المحسوسات بل ان المحسوسات تنبه النفس الحساسة الى الاحساس والحواس تنبه النفس العاقلة ايضاً الى التعقل — اما ارسطو فقد سلك في ذلك بينهما سبيلاً قصْداً فهو قد وافق افلاطون في ان بين العقل والحس فرقاً لكنه قال بان الحس ليس يستقلّ في فعله الخاص عن مشاركة البدن فلا يكون الاحساس فعل النفس وحدها بل فعل المركَّب ومثل ذلك قال في جميع افعال الجزء الحساس . ولانه ليس يمتنع تأثير المحسوسات الخارجية شيئاً في المركب فقد وافق ارسطو ديمقراطيس في ان افعال الجزء الحساس تحصل بتأثير المحسوسات في الحس لا بطريق ورود الصور من خارج كما قال ديمقراطيس بل بنوعٍ من الفعل فان ديمقراطيس ايضاً وضع ان كل فعلٍ فهو يحصل بدخول الجواهر الفردة كما يتضح من كتاب الكون والفساد ١ م ٥٦ وما يليهِ واما العقل فقد قال ارسطو في كتاب النفس ٣ م ١٢ ان له فعلاً مستقلاً عن مشاركة البدن على انه ليس لشيء جسمي ان يؤثر في شيء غير جسمي ولهذا لم يكن مجرَّد تأثير الاجسام المحسوسة كافياً عند ارسطو لاصدار الفعل العقلي بل لا بدَّ له من شيء اشرف لان الفاعل اشرف من المنفعل كما في كتاب النفس ٣ م ١٨ غير ان الفعل العقلي ليس يحصل فينا عن مجرد تأثير موجوداتٍ عالية كما قال افلاطون بل ذلك الفاعل الأعلى والاشرف الذي يسميه

العقل الفعّال وقد تقدم الكلام عليه في مب ٧٩ ف٣ و٤ يجعل الصور الخيالية المستفادة من الحواس معقولة بالفعل بنوعٍ من التجريد وعلى هذا يكون الفعل العقلي صادراً عن الحس من جهة الصور الخيالية الّا انه لما لم تكن الصور الخيالية كافيةً للتأثير في العقل الهيولاني بل لابد ان تصير بالعقل الفعّال معقولة بالفعل لم يجز القول بان المعرفة الحسية علةٌ تامةٌ للمعرفة العقلية بل مادةٌ للعلة على نحوٍ ما

اذًا اجيب على الاول بان مراد اوغسطينوس بقوله هذا ان الحق ليس يجب ان يلتمس من الحواس فقط فلا بدَّ لنا من نور العقل الفعّال لندرك الحق في المتغيرات ادراكاً غير متغير ونميز الاشياء عن اشباهها

وعلى الثاني بان كلام اوغسطينوس ليس على المعرفة العقلية بل على المعرفة الوهمية ولما كان فعل القوة الواهمة عند افلاطون خاصاً بالنفس وحدها اوضح اوغسطينوس ان الاجسام لاترسم اشباهها في القوة الواهمة بل انما يفعل ذلك النفس بنفس الدليل الذي اثبت به ارسطو في كتاب النفس٣ م ١٩ ان العقل الفعّال شيءٌ مفارق وذلك الدليل هو ان الفاعل اشرف من المنفعل وهذا المذهب يلزم عليه لامحالة ان ليس في القوة الواهمة قوةٌ انفعاليةٌ فقط بل قوةٌ فعليةٌ ايضاً. واما على مذهب ارسطو من ان فعل القوة الواهمة خاصٌّ بالمركب كما في كتاب النفس٢ م١٥٣ و١٥٥ الى آخر الكتاب فلا إشكال لان الجسم المحسوس اشرف من آلة الحيوان من حيث ان نسبته اليها نسبة موجودٍ بالفعل الى موجودٍ بالقوة كنسبة المتلوّن بالفعل الى الحدقة التي هي متلونة بالقوة. ومع ذلك يجوز ان يقال ان تأثر القوة الواهمة الأَول وان حصل بحركة المحسوسات لان الخيال حركة حاصلة بالحس كما في كتاب النفس٢ م١٦٠ لكنه مع ذلك فعل صادرٌ في الانسان عن النفس التي بالتفصيل والتركيب تصوغ صوراً للاشياء مختلفة وان لم تكن مستفادة من الحواس ويجوز ان يحمَل على هذا المعنى كلام اوغسطينوس

وعلى الثالث بان المعرفة الحسية ليست علةً تامة للمعرفة العقلية فلاغروَ اذا كانت المعرفة العقلية تتناول ما وراء المعرفة الحسية

الفصلُ السابعُ

في ان العقل هل يقدر ان يعقل بالفعل بالصور المعقولة الحاصلة عنده دون ان يتجه الى الصور الخيالية

يُتخطَّى الى السابع بان يقال: يظهر ان العقل يقدر ان يعقل بالفعل بالصور المعقولة الحاصلة عنده دون ان يتجه الى الصور الخيالية لان العقل يخرج الى الفعل بالصورة المعقولة التي هي صورته · ووجود العقل بالفعل هو نفس تعقله · فاذاً الصور المعقولة تكفي لتعقل العقل بالفعل دون ان يتجه الى الصور الخيالية

٢ وايضاً ان توقف الواهمة على الحس اكثر من توقف العقل على الواهمة · ويجوز ان تتوهم الواهمة بالفعل عند غيبة المحسوسات · فأولى اذن ان يجوز تعقل العقل بالفعل دون التفاته الى الصور الخيالية

٣ وايضاً ليس لغير الجسمانيات صورٌ خيالية · والقوة الواهمة لا تتجاوز الزمان والمتصل فلو لم يجز ان يعقل عقلنا بالفعل شيئاً دون التفاته الى الصور الخيالية لامتنع تعقل غير الجسماني شيئاً وهذا ظاهر البطلان لاننا نتعقل الحق والله والملائكة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٣٠ « لا تعقل النفس شيئاً دون الصورة الخيالية »

والجواب ان يقال يستحيل ان يعقل عقلنا بالفعل شيئاً في هذه العاجلة المتصل فيها بالبدن المنفعل دون ان يلتفت الى الصور الخيالية و بيان ذلك من وجهين اما اولاً فلأن العقل لكونه قوة غير فاعلة بآلةٍ جسمانية ليس يُعاق اصلاً عن فعله بتعطل آلةٍ جسمانية الا ان يقتضي فعله فعلَ قوةٍ ذات آلةٍ جسمانية · والذي يفعل بآلةٍ جسمانية هو الحس والواهمة وسائر القوى المختصة بالجزء الحساس ·

فواضحٌ اذن ان تعقل العقل بالفعل يقتضي فعل الواهمة وسائر القوى الحساسة ليس في تحصيل العلم اولاً فقط بل في استعماله بعد تحصيله ايضاً فانّا نجد انه متى امتنع فعل القوة الواهمة بسبب تعطّل الآلة كما في المصابين بداء السرسام اوفعل القوة الحافظة كما في المصابين بداء السبات امتنع على الانسان ان يعقل بالفعل حتى ما كان له به سابقة علمٍ · واما ثانياً فلأن كلاً يجد من نفسه انه متى حاول تعقل شيء استحضر في نفسه صوَرًا خيالية على سبيل أمثلةٍ يتمثل فيها ما يحاول تعقله ولذلك ايضاً متى اردنا ان نجعل متعقلاً يتعقل شيئاً اوردنا له أمثلةً ليصوغ لنفسه منها صوراً خيالية تعينه على التعقل والوجه في ذلك ان القوة المُدركة معادلةٌ للشيء المُدرَك ولهذا لما كان عقل الملاك مفارقاً للجسم بالكلية كان موضوعه الخاص هو الجوهر المعقول المفارق للجسم وبهذا المعقول يدرك الماديات ولان العقل الانساني متصلٌ بالبدن كان موضوعه الخاص هو الماهية او الطبيعة الحاصلة في مادةٍ جسمانية وبهذه الطبائع التي للمرئيات يتأدّى ايضاً الى شيء من معرفة الغير المرئيات ومن شأن هذه الطبيعة ان تكون حاصلةً في شخصٍ ملتبسٍ بمادةٍ جسمانية كما ان من شأن طبيعة الحجر ان تكون في هذا الحجر ومن شأن طبيعة الفرس ان تكون في هذا الفرس وهلم جرًّا فاذاً ليس يمكن ادراك طبيعة الحجر او غيره من الماديات ادراكاً تامًّا وحقيقيًّا ما لم تُدرَك باعتبار حلولها في شخصٍ جزئيٍّ وانما ندرك الجزئي بالحس والوهم فاذاً لابد لتعقل العقل موضوعه الخاص بالفعل من التفاته الى الصور الخيالية ليرى الطبيعة الكلية الحالّة في شخص · اما على ان موضوع عقلنا هو الصورة المفارقة او ان صور المحسوسات قائمةٌ بانفسها لا في اشخاص كما قال الافلاطونيون فلا حاجة الى ان يلتفت العقل دائمًا في تعقله الى الصور الخيالية

اذًا اجيب على الاول بان الصور المخزونة في العقل انما هي حاصلةٌ فيه بالملكة

عند عدم تعقله بالفعل على ما اسلفنا في مب ٧٩ف ٦و٧ فلم يكن حفظ الصور وحده كافياً لتعقلها بالفعل بل لابد من استعمالها على حسبما يلائم الاشياء التي هي صورها وهي الطبائع الموجودة في الاشخاص الجزئية

وعلى الثاني بان الخيال ايضاً هو شبه الشيء الجزئي فلم يكن بالواهمة حاجة الى شبه آخر جزئي كحاجة العقل الى ذلك

وعلى الثالث بان غير الجسميات التي ليس لها صورٌ خيالية انما ندركها بالقياس على الاجسام المحسوسة التي لها صورٌ خيالية كما نعقل الحق من ملاحظة الشيء الذي ننظر في الحق بالنسبة اليه . واما الله فانما ندركه من حيث هو علةٌ وبطريق المجوزة والتنزيه كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب١ مقا٣ واما سائر الجواهر الغير الجسمية فليس لنا ان ندركها في حال هذه الحيوة الا بالتنزيه او بالقياس على الجسمانيات ولذلك متى تعقلنا شيئاً من هذه الاشياء فلا بدَّ لنا من الانتجاه الى خيالات الاجسام وان لم يكن لهذه الاشياء صورٌ خيالية

الفصلُ الثامنُ

في ان حكم العقل هل يمتنع بتعطل الحس

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان حكم العقل ليس يمتنع بتعطل الحس لان الاعلى ليس يتوقف على الأدنى . وحكم العقل أعلى من الحس . فاذاً ليس يمتنع بتعطل الحس

٢ وايضاً ان القياس هو فعل العقل . والحس يتعطل بالنوم كما في كتاب النوم واليقظة ب١ و٤ ومع ذلك فقد يحدث القياس من النائم . فاذاً ليس يمتنع حكم العقل بتعطل الحس

لكن يعارض ذلك ان ما يحدث في حال النوم من المحرَّمات فليس يحسب اثماً كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٥ ولو بقي الانسان في حال

النوم قادرٌ على الاشتغال بالعقل لما كان الامر كذلك . فاذًا تعطُّلُ الحس مانعٌ من استعمال العقل

والجواب ان يقال ان الموضوع الخاص المعادل لعقلنا هو طبيعة الشيء المحسوس كما تقدم في الفصل السابق . وليس يمكن ان يحكم على شيء حكمًا كاملاً ما لم يُعرَف كل ما يختص بذلك الشيء وخصوصًا اذا جهلَ ما هو حدٌّ وغايةٌ للحكم وقد قال الفيلسوف في كتاب السماء ٣ م ٦١ « كما ان غاية العلم العملي هو العمل كذلك غاية العلم الطبيعي هو ما يُرَى دائمًا حقيقةً بالحس » فان الصانع ليس يقصد في تعرُّف المدية الا العمل ليعمل هذه المدية الجزئية وكذا الطبيعي ليس يقصد في تعرُّف طبيعة الحجر والفرس الا العلم بحقيقة ما يُرَى بالحس . وواضحٌ انه ليس يمكن ان يكون للصانع حكمٌ كاملٌ على المدية اذا كان يجهل صنعها وكذا ليس يمكن ان يكون للعلم الطبيعي حكمٌ كاملٌ على الطبيعيات اذا كانت المحسوسات مجهولةً . وكل ما نعقله في حال هذه الحيوة فانما ندركه بالقياس على المحسوسات الطبيعية . فاذًا يستحيل ان يكون لنا حكمٌ عقليٌ كاملٌ مع تعطل الحس الذي به ندرك المحسوسات

اذًا اجيب على الاول بان العقل وان كان اعلى من الحس لكنه يستفيد منه بوجهٍ ما وموضوعاته الأُولى والاصيلة قائمةٌ في الحواس فتعطل الحس اذن موجبٌ لامتناع حكم العقل

وعلى الثاني بان الحس انما يتعطل في النائمين بسبب ما يتصعَّد فيهم من الابخرة والادخنة كما في كتاب النوم واليقظة ب ١ و ٣ ومن ثمَّ كان تعطل الحس يتفاوت في الشدة والضعف بتفاوت كيفية هذه التبخرات لانه اذا كانت حركة الابخرة كثيرة لم يتعطل الحس فقط بل الوهم ايضاً بحيث لا يحصل هناك شيءٌ من الصور الخيالية كما يعرض بالخصوص في اول النوم بعد الاكثار من الطعام

والشراب . واذا كانت حركة الابخرة اضعف قليلاً حصلت الصور الخيالية لكن مع اختلاط وتشوش كما يعرض في المحمومين . واذا ازداد ضعف الحركة حصلت الصور الخيالية مترتبةً كما يحدث على الخصوص في آخر النوم وفي القليلي الاكل وذوي الوهم القوي . واذا كانت حركة الابخرة يسيرةً لم يبقَ الوهم فقط مشتغلاً بل لا يزال الحس المشترك ايضاً مشتغلاً من جهة حتى ان الانسان ليحكم احياناً في حال نومه بان ما يراه أَحلامٌ كانما يميز بين الاشياء واشباحها لكنه يبقى من جهةٍ متعطلاً ومن ثَمَّ فهو وان ميز بعض اشباح الاشياء عن الاشياء لا يزال مع ذلك منخدعاً في بعضها فعلى هذا اذن يكون للعقل قوةٌ على الحكم على حسب اشتغال الحس والوهم في النوم لا بالكلية ولذا كان الذين يركّبون القياس في النوم متى استيقظوا علموا دائماً انهم اخطأُوا في شيء

أَلبحثُ الخامسُ والثمانونَ

في طريقة التعقل وترتيبه—وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في طريقة التعقل وترتيبه والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل—١ في ان عقلنا هل يتعقل بانتزاعه الصور من الخيالات —٢ في ان الصور المعقولة المنتزعة من الخيالات هل نسبتها الى عقلنا نسبة ما يعقل او نسبة ما به يعقل—٣ في ان عقلنا هل يعقل طبعاً الاعم قبل الاخص —٤ في انه هل يقوى على تعقل امورٍ كثيرةٍ معاً—٥ هل يعقل بالتركيب والتفصيل—٦ هل يمكن ان يخطئ —٧ هل يجوز ان يكون واحدٌ افضل تعقلاً لشيءٍ واحدٍ بعينه من آخر — ٨ في ان ادراك عقلنا لغير المنقسم هل هو متقدمٌ على ادراكه للمنقسم

الفصلُ الاولُ

في ان عقلنا هل يعقل الجسميات والماديات بالانتزاع من الخيالات

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان عقلنا ليس يعقل الجسميات والماديات بالانتزاع من الخيالات لان كل عقلٍ يعقل شيئاً على خلاف ما هو عليه فهو كاذب . وصور الماديات ليست مجرَّدةً عن الجزئيات التي انما الخيالات اشباحٌ لها فلو كنا نعقل الماديات بانتزاع الصور من الخيالات لكان عقلنا كاذباً في ذلك .

٢ وايضاً ان الاشياء المادية هي الاشياء الطبيعية التي تؤْخذ المادة في حدها ويمتنع تعقل شيء من دون ما يؤْخذ في حده فاذاً يمتنع تعقل الاشياء المادية من دون المادة . والمادة هي مبدأُ التشخص . فاذاً يمتنع تعقل الماديات بانتزاع الكلي من الجزئي الذي هو انتزاع الصور المعقولة من الخيالات

٣ وايضاً في كتاب النفس ٣م ١٨ و٣١ « نسبة الخيالات الى النفس العاقلة كنسبة الالوان الى البصر » والإبصار ليس يحصل بانتزاع الصور من الالوان بل بما تطبعه الالوان في البصر . فكذا التعقل اذن ليس يحصل بانتزاع شيء من الخيالات بل بما ترسمه الخيالات في العقل

٤ وايضاً في الموضع المتقدم ذكرُهُ ان في النفس العاقلة شيئين العقل الهيولاني والعقل الفعّال وانتزاع الصور المعقولة من الخيالات ليس الى العقل الهيولاني بل انما اليه قبول الصور المنتزعة و يظهر انه ليس الى العقل الفعال ايضاً لان نسبته الى الخيالات كنسبة الضوء الى الالوان والضوء ليس ينتزع شيئاً من الالوان بل بالحري يفيض عليها شيئاً . فاذاً لسنا نعقل اصلاً بالانتزاع من الخيالات

٥ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م٣٢ و٣٩ « العقل يعقل الصور في الخيالات » فاذاً ليس يعقلها بانتزاعه اياها

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م ٢ « كما يمكن

مفارقة الاشياء للمادة كذلك هي مفارقة لما عند العقل » . فاذاً لابدّ ان تعقل الماديات من حيث هي مجردة عن المادة وعن الاشباح المادية التي هي الخيالات
والجواب ان يقال ان الموضوع المُدرَك معادلٌ للقوة المُدرِكة كما تقدم في مب ٨٠ ف ٢ ومب ٨٤ ف ٧ والقوة المدركة على ثلاث مراتب فمنها ما هي فعلُ آلةٍ جسمانية وهي الحس ومن ثمّه كان موضوع كل قوةٍ حساسة هو الصورة باعتبار حلولها في المادة الجسمانية ولما كانت هذه المادة هي مبدأ التشخص كانت كل قوةٍ حسية مدركة للجزئيات فقط . ومنها ما ليست فعلاً لآلةٍ جسمانية ولا متصلةً اصلاً بمادةٍ جسمانية كالعقل الملكي وموضوع هذه القوة المدركة هو الصورة القائمة بنفسها الا في مادةٍ لان الملائكة وان ادركوا الماديات فلا يدركونها مع ذلك ما لم يروها في غير الماديات اي في انفسهم او في الله . والعقل الانساني متوسطٌ بينهما فهو ليس فعلاً لآلةٍ جسمانية لكنه قوةٌ لنفس هي صورة بدنٍ كما يتضح مما تقدم في مب ٧٦ ف ١ ومن ثمه اختصّ بان يدرك الصورة الحالّة في المادة الجسمانية حلولاً شخصياً لكن لا باعتبار حلولها فيها وادراك ما هو حالٌ في المادة الشخصية لا باعتبار حلوله فيها هو تجريد الصورة عن المادة الشخصية الممثّلة بالخيالات فوجب من ثمّه القول بان عقلنا يعقل الماديات بالانتزاع من الاشباح الخيالية وبملاحظة الماديات على هذا الوجه نتأدّى الى شيء من معرفة المجردات كما ان الملائكة يدركون الماديات بالمجردات — على ان افلاطون لما لاحظ تجرُّد العقل الانساني فقط دون ان يلاحظ كونه متصلاً من وجهٍ بالبدن وضع ان موضوع العقل هو الصور المفارقة وانه لا نعقل بالتجريد بل بالمشاركة في المجرَّدات كما روى ارسطو في الالهيات ك ١٢ م ٦٠ على ما تقدم في مب ٨٤ ف ١
اذاً اجيب على الاول بان التجريد يحدث على ضربين احدها بطريق التركيب والتفصيل كما اذا تعقلنا ان شيئاً ليس حالاً في آخر او انه مفارقٌ له والثاني بوجه

الاطلاق كما اذا تعقلنا شيئاً دون ملاحظة آخر معه فتجريد العقل لما ليس مجرداً في الخارج بالضرب الاول من التجريد لايخلو من الكذب واما تجريده له بالضرب الثاني من التجريد فليس فيه كذب كما هو واضح في الحواس لاننا اذا تعقلنا او قلنا ان اللون ليس حالاً في الجسم المتلون او مفارق له كان اعتقادنا او كلامنا كاذباً واما اذا لاحظنا اللون وخاصيته دون ملاحظة شيء من جهة التفاحة المتلونة او عبرنا باللفظ عما تصورناه بالعقل فليس في اعتقادنا او كلامنا هذا كذب فان التفاحة ليست داخلة في حقيقة اللون ولذلك ليس يمتنع تعقل اللون من دون تعقل شيء من التفاحة وكذا ما يختص بحقيقة النوع في شيء مادي كالحجر او الانسان او الفرس يمكن للعقل ان يلحظه دون المبادىء الشخصية التي ليست داخلة في حقيقة النوع وملاحظة طبيعة النوع من دون ملاحظة المبادىء الشخصية الممثلة بالصور الخيالية هي انتزاع الكلي من الجزئي والصورة المعقولة من الصور الخيالية . فاذاً متى قيل العقل الذي يعقل شيئاً على خلاف ماهو عليه كاذب كان هذا القول صادقاً ان جعل الظرف صفة للشيء المعقول اذ انما يكون العقل كاذباً متى عقل ان شيئاً على خلاف ما هو عليه ومن ثم فلو جرد العقل صورة الحجر عن المادة بحيث يعقل انها ليست حالة في مادة كما زعم افلاطون لكان كاذباً واما ان جعل الظرف صفة للعاقل فليس ذلك القول صادقاً اذ لاشبهة في ان طريقة العاقل في التعقل غير طريقة الشيء في الوجود لان المعقول يحصل في العاقل حصولاً مجرداً عن المادة على حسب حال العقل لا حصولاً مادياً على حسب حال الشيء المادي

وعلى الثاني بان بعضاً توهموا ان نوع الشيء الطبيعي هو الصورة فقط وان المادة ليست جزءاً منه لكن لو كان هذا القول صحيحاً لما أخذت المادة في حدود الاشياء الطبيعية . ومن ثم يجب ان يقال ان المادة ضربان مشتركة ومعينة او شخصية

فالمشتركة كاللحم والعظم والشخصية كهذه اللحوم وهذه العظام . فالعقل يجرد نوع الشيء الطبيعي عن المادة المحسوسة الشخصية لا عن المادة المحسوسة المشتركة كما يجرد نوع الانسان عن هذه اللحوم وهذه العظام التي ليست داخلة في حقيقة النوع بل اجزاء للشخص كما في الالهيات ك٧م٣٤ و٣٥ ولذلك يمكن اعتباره من دونها لكنه ليس يقدر ان يجرده عن اللحوم والعظام — واما الانواع الرياضية فيمكن تجريدها بالعقل عن المادة المحسوسة لا الشخصية فقط بل المشتركة ايضاً لكن لا يجوز تجريدها عن المادة المعقولة المشتركة بل عن الشخصية فقط لان المراد بالمادة المحسوسة المادة الجسمانية باعتبار كونها معروضة للكيفيات المحسوسة كالحار والبارد والصلب واللين ونحوها و بالمادة المعقولة الجوهر باعتبار كونه معروضاً للكم وواضح ان الكم يحل في الجوهر قبل حلول الكيفيات المحسوسة فيجوز من ثمة ملاحظة الكميات كالاعداد والابعاد والاشكال التي هي اطراف للكميات من دون الكيفيات المحسوسة وهذا هو تجريدها عن المادة المحسوسة لكنه لا يجوز ملاحظتها دون تعقل الجوهر المعروض للكم مما هو تجريدها عن المادة المعقولة المشتركة بل يجوز ملاحظتها دون هذا الجوهر او ذاك مما هو تجريدها عن المادة المعقولة الشخصية — ومن الاشياء ما يجوز تجريده عن المادة المعقولة المشتركة ايضاً كالموجود والواحد والقوة والفعل ونحوها مما يمكن وجوده دون مادةٍ مطلقاً كما يتضح في الجواهر المجردة . ولما لم يراعِ افلاطون ما قدمناه من اختلاف نوعَي التجريد ذهب الى ان كل ما قلنا انه يجرد بالعقل مجردٌ في الخارج

وعلى الثالث بان طريقة وجود الالوان في المادة الجسمانية الشخصية كطريقة وجودها في القوة الباصرة فيجوز ان تطبع شبهها في البصر واما الصور الخيالية فلكونها اشباهاً للاشخاص وموجودةً في آلاتٍ جسمانية لم تكن طريقة وجودها كطريقة وجود العقل الانساني كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل وفي ف٧

من المبحث السابق فلا تقوى على التأثير بقوتها في العقل الهيولاني بل بقوة العقل الفعّال يحصل في العقل الهيولاني شبهٌ ما باتجاه العقل الفعال الى الصور الخيالية وهذا الشبه يمثّلُ ما تمثّلهُ الصورُ الخيالية لكن من جهة طبيعة النوع فقط وبهذا المعنى يقال ان الصورة المعقولة تُنتزَع من الصور الخيالية لا بمعنى ان صورةً واحدةً بعينها كانت اولاً في الخيالات ثم حصلت في العقل الهيولاني كما يحصل جسمٌ في حيّزٍ ثم يُنقَل الى حيّزٍ آخر

وعلى الرابع بان الصور الخيالية تستضيء بالعقل الفعال وبقوته تُنتزَع الصور المعقولة منها اما استضاءتها به فلأنه كما ان الجزءَ الحساس يصير باتحاده بالعقل اقوى كذلك الصور الخيالية تصير بقوة العقل الفعال اكثر استعداداً لان يُنتزَع منها المعاني المعقولة · واما انتزاع العقل الفعال للصور المعقولة من الصور الخيالية فلجواز ان يحصل بقوته في اعتبارنا طبائعُ الانواع مجردةً عن العلائق الشخصية فيتصوَّر العقل الهيولاني باشباحها

وعلى الخامس بان عقلنا ينتزع الصور المعقولة من الصور الخيالية من حيث يلحظ طبائع الاشياء بالعموم ومع ذلك فهو يعقلها ايضاً في الصور الخيالية اذ ليس يقدر ان يعقل تلك الاشياء التي ينتزع صورها الا باتجاهه الى الصور الخيالية كما مرّ في المبحث الآنف ف ٦ و٧

الفصلُ الثاني

في ان الصور المعقولة المنتزعة من الصور الخيالية هل لها الى عقلنا نسبة ما يُعقَل او نسبة ما به يُعقَل

يُتخطّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الصور المعقولة المنتزعة من الصور الخيالية لها الى عقلنا نسبة ما يُعقَل لان المعقول بالفعل يوجد في العاقل لكونه نفس العقل بالفعل · وليس شيءٌ من المعقول يوجد في العقل العاقل بالفعل سوى الصورة المعقولة

المُنتزَعة · فاذًا الصورة المعقولة المنتزعة هي المعقول بالفعل

٢ وايضاً لا بدَّ من وجود المعقول في شيءٍ والاَّ لم يكن شيئاً · وهو ليس في الشيء الخارجي لامتناع ان كون الشيء الخارجي معقولاً بالفعل لكونه ماديًا · فهو اذن موجودٌ في العقل فهو اذن ليس شيئاً آخر سوى الصورة المعقولة المتقدم ذكرها

٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ «الالفاظ دلائل الانفعالات الموجودة في النفس » والالفاظ تدل على الامور المعقولة اذ انما نعبّر باللفظ على ما نتعقله · فاذًا انفعالات النفس اي الصور المعقولة هي الامور المعقولة بالفعل

لكن يعارض ذلك ان نسبة الصورة المعقولة الى العقل كنسبة الصورة المحسوسة الى الحس · والصورة المحسوسة ليست موضوع شعور الحس بل الواسطة التي بها يشعر الحس بالشيء · فاذًا ليست الصورة المعقولة ما يُعقَل بل ما بهِ يَعقِلُ العقلُ

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان قوانا المدركة لا تدرك سوى انفعالاتها الخاصة فالحس مثلاً ليس يشعر الا بانفعال آلتهِ وعلى هذا فالعقل ليس يعقل سوى انفعاله اي الصورة المعقولة الحاصلة عنده فتكون الصورة المعقولة هي الشيء الذي يُعقَل على ان هذا المذهب ظاهر الفساد من وجهين اما اولاً فلأن ما نعقله وما عليهِ مدار العلوم واحدٌ بعينه فلو كان ما نتعقله هو الصور الحاصلة عند النفس فقط لم يكن مدار شيءٍ من العلوم على ما في الخارج بل على الصور المعقولة الموجودة في النفس فقط كما ذهب الافلاطونيون الى ان مدار العلوم على الصور التي كانوا يجعلونها معقولةً بالفعل · واما ثانياً فللزوم ضلال الاقدمين القائلين بان كل ما يُرَى حقٌّ وان المتناقضات صادقةٌ معاً لانه اذا كانت القوة لا تدرك سوى انفعالها فانما تحكم عليهِ فقط وانما يُرَى شيءٌ على حسب تأثر القوة المدركة · فاذًا انما يكون حكم القوة المدركة دائمًا على ما تحكم عليه اي على انفعالها بحسب ما يكون انفعالها وهكذا يكون كل حكمٍ صادقًا فاذا كان الحس مثلاً لا يشعر الا بانفعاله

فمتى حكم صاحب الذوق السليم ان العسل حلوٌ كان حكمه صادقاً وكذا اذا حكم صاحب الذوق المريض ان العسل مرٌّ كان حكمه ايضاً صادقاً لان كليهما يحكم بحسب تأثر ذوقه وهكذا يلزم ان كل مذهبٍ وكل اعتقادٍ حقٌّ وصادقٌ على السواء —
فالحق اذن ان الصورة المعقولة لها الى العقل نسبة ما به يَعقلُ العقلُ وتحقيق ذلك انه لما كان الفعل فعلين كما في الالهيات ك ٩ م ١٦ احدهما ما يستقر في الفاعل كالابصار والتعقل والثاني ما يتعدّى الى خارجٍ كالتسخين والقطع كان كلاهما يحصل بحسب صورةٍ ما وكما ان الصورة التي بحسبها يصدر الفعل المتعدي الى خارجٍ هي شبه موضوع الفعل كما ان حرارة المسخن هي شبه المتسخن كذلك الصورة التي بحسبها يصدر الفعل المستقر في الفاعل هي شبه الموضوع فكان شبه الشيء المرئي هو ما بحسبه يُبصرُ البصرُ وشبهُ الشيء المعقول الذي هو الصورة المعقولة هو الصورة التي بحسبها يَعقلُ العقلُ الاّ انه لما كان العقل ينعكس على نفسه كان بانعكاس واحدٍ يعقل تعقلهُ والصورة التي يعقلُ بها فتكون الصورة المعقولة هي ما يُعقل ثانياً واما ما يعقل اولاً فهو الشيء الذي انما الصورة المعقولة شبهه · ومما يتضح به ذلك ايضاً مذهب المتقدمين الذين كانوا يقولون ان الشيء يُدرَك بمثله فانهم كانوا يقولون ان النفس تُدرك بالارض الحاصلة فيها الارضَ الموجودة في الخارج وهلم جرّا · فاذاً اذا جعلنا صورة الارض مكان الارض على حسب تعليم ارسطو في كتاب النفس ٣ م ٣٨ حيث قال ليس الحجر في النفس بل صورةُ الحجر لزم ان النفس تدرك بالصور المعقولة الاشياء الخارجة عنها

اذاً اجيب على الاول بان المعقول انما يحصل في العاقل بشبهه وبهذا المعنى يقال ان المعقول بالفعل هو العقل بالفعل من حيث ان شبه الشيء المعقول هو صورة العقل كما ان شبه الشيء المحسوس هو صورة الحس بالفعل فلا يلزم من ذلك ان الصورة المعقولة المنتزعة هي ما يعقل بالفعل بل انها شبهه

وعلى الثاني بان قولنا المعقول بالفعل يدل على امرين على الشيء الذي يعقل وعلى كونه يعقل وكذا قولنا الكلي المجرَّد يدل على امرين على طبيعة الشيء وعلى التجريد اي الكلية فالطبيعة التي يعرض لها التعقل او التجرُّد او معنى الكلية لا وجود لها الا في الاشخاص واما التعقل او التجرُّد او معنى الكلية فانما هو في العقل ولنا في الحس مثالٌ على ذلك فان البصر يبصر لون التفاحة دون رائحتها فاذا نُظِرَ في محل اللون الذي يُرَى دون الرائحة فواضحٌ ان اللون المرئي ليس موجوداً الا في التفاحة اما ادراكه دون الرائحة فهو عارضٌ له من جهة البصر من حيث ان في البصر شبه اللون لاشبه الرائحة وكذا لاوجود للانسانية التي تُعقَل الا في هذا الانسان او ذاك واما ادراك الانسانية دون المشخِّصات مماهو تجريدها الحاصل عنه معنى الكلية فعارضٌ لها من جهة ادراكها بالعقل الحاصل عنده شبه طبيعة النوع لاشبه المبادىء الشخصية

وعلى الثالث بان في الجزء الحساس فعلين احدهما بحسب التأثر فقط وهكذا يتم فعل الحس عند ما يتأثر من المحسوس والآخر هو الصوغ والتكوين بحسبها تصوغ القوة الواهمة لنفسها صورة شيء غائب او لم يُرَ قط وكلا هذين الفعلين يجتمعان في العقل فبالاول يعتبر انفعال العقل الهيولاني من حيث يتصور بالصورة المعقولة وبالثاني يصوغ بتلك الصورة الحاصلة عنده الحدّ او التفصيل او التركيب الذي يعبِّر عنه باللفظ ومن ثَمَّه كانت الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحدّ وكانت القضية تدل على تركيب العقل وتفصيله . فاذاً ليست الالفاظ دالةً على الصور المعقولة بل على ما يصوغه العقل في نفسه للحكم على الامور الخارجة

الفصلُ الثالثُ

في ان الاعمّ هل هو متقدمٌ في معرفتنا العقلية

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاعمّ ليس متقدماً في معرفتنا العقلية

لان ما كان متقدماً وأبين في طبعه فهو متأخرٌ وأخفى عندنا · والاعمُّ متقدمٌ بالطبع لان ما لا يرجع بالتكافوء في لزوم الوجود فهو متقدمٌ فالاعمُّ اذن متأخرٌ في ادراك عقلنا

٢ وايضاً ان المركبات متقدمةٌ عندنا على البسائط · والاعمُّ ابسط · فهو اذن متأخرٌ عند معرفتنا

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٥ « المحدود يحصل في معرفتنا قبل اجزاء الحد » والاعمُّ هو جزءُ حدِّ الاخص كما ان الحيوان هو جزءُ حد الانسان · فالاعمُّ اذن متأخرٌ عند معرفتنا

٤ وايضاً اننا نتوصل بالمعلولات الى العلل والمبادىء · والاعمُّ مبدأٌ ما · فهواذن متأخرٌ عند معرفتنا

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٤ « يجب الانتقال من الكليات الى الجزئيات »

والجواب ان يقال لابدَّ في ادراك عقلنا من اعتبار امرين احدهما ان الادراك العقلي يستمد مبدأه على نحوٍ ما من الادراك الحسي ولما كان الحس يتعلق بالجزئيات والعقل يتعلق بالكليات وجب ان يكون ادراك الجزئيات متقدماً عندنا على ادراك الكليات · والثاني ان عقلنا يخرج من القوة الى الفعل وكل ما يخرج من القوة الى الفعل فانه يبلغ الفعل الناقص الذي هو متوسطٌ بين القوة والفعل قبل بلوغه الفعل الكامل · والفعل الكامل الذي يبلغه العقل هو العلم التام الذي به تُدرَك الاشياء على وجه التفصيل والتعيين والفعل الناقص هو العلم الناقص الذي به تُدرَك الاشياء ادراكاً اجمالياً لان ما يُدرَك على هذا النحو فانه يُدرَك بالفعل من وجهٍ وبالقوة من وجهٍ ومن ثمَّ قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٣ « اول ما ينكشف لنا ونعلمه يقيناً هو الامور المجملة ثم يحصل لنا بعدها العلم التفصيلي

بالمبادئ والعناصر» ومن البيّن ان العلم بما يندرج فيه امورٌ كثيرةٌ دون العلم الخاص بكلٍّ من تلك الامور المندرجة فيه علمٌ اجماليٌّ وعلى هذا النحو يمكن العلم بالكل الكلي المندرجة اجزاؤه فيه بالقوة وبالكل الكمالي ايضاً لجواز ان يُعلَم كلاهما علماً اجمالياً دون ان تُعلَم اجزاؤهما بالتفصيل · والعلم التفصيلي بما يندرج في الكل الكلي علمٌ بالأخص كما ان العلم الاجماليّ بالحيوان هو العلمُ به من حيث هو حيوان والعلم التفصيلي بالحيوان هو العلم به من حيث هو حيوان ناطقٌ او غير ناطقٍ مما هو العلمُ بالانسان او الاسد فكان العلم بالحيوان يحصل في عقلنا قبل العلم بالانسان وكذا الحكم في كل اعمّ بالنظر الى الاخص · ولما كان الحس يخرج من القوة الى الفعل كالعقل كان له هذا الترتيب ايضاً في ادراكه كما هو مشاهدٌ لاننا نحكم بالحس على الاعم قبل حكمنا به على الاخص باعتبار المكان والزمان اما باعتبار المكان فكما اذا رُؤي شيءٌ من بعيد فانه يُدرَك كونه جسماً قبل كونه حيواناً وكونهُ حيواناً قبل كونه انساناً وكونهُ انساناً قبل كونه سقراط او افلاطون · واما باعتبار الزمان فلأن الطفل يميز في اول الامر الانسان عن اللاانسان قبل ان يميز هذا الانسان عن ذاك ومن ثمّ كان الاطفال يُسمون في اول امرهم جميع الرجال آباءً ثم يأخذون بعد ذلك بتمييز بعضهم عن بعضٍ كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٥ والوجه في ذلك واضحٌ لان من علم شيئاً بالاجمال لا يزال بالقوة الى معرفة مبدإ التفصيل كما ان من يعلم الجنس فهو بالقوة الى معرفة الفصل وبذلك يتضح ان العلم الاجمالي متوسطٌ بين القوة والفعل · ومن ثَمّ يجب ان يقال ان ادراك الجزئيات متقدمٌ عندنا على ادراك الكليات كتقدم الادراك الحسي على الادراك العقلي واما الادراك الأعمّ فهو متقدمٌ على الادراك الاخص حسياً كان او عقلياً

اذاً اجيب على الاول بان الكلي يجوز ان يُعتبر على نحوين احدهما من حيث

تُلاحظ طبيعته مع معنى الكلية ولما كان معنى الكلية القائم بان يكون لواحدٍ بعينه نسبةٌ الى كثيرٍ حاصلاً بتجريد العقل وجب ان يكون الكليُّ على هذا النحو متاخرًا ومن ثمَّ قيل في كتاب النفس ١ م ٨ «الحيوان الكليُّ اما لاشيءٌ او متأخرٌ» واما على مذهب افلاطون الذي جعل الكليات قائمةً بانفسها فيكون الكلي بهذا الاعتبار متقدماً على الجزئيات التي لاوجود لها عنده الا بالاشتراك في الكليات القائمة بانفسها المسماة صُوَرًا ٠ والثاني من حيث الطبيعة اي طبيعة الحيوانية او الانسانية باعتبار وجودها في الجزئيات وللطبيعة ترتيبان احدهما بحسب طريقة التوليد والزمان وما كان ناقصاً وبالقوة فهو متقدمٌ بحسب هذه الطريقة والاعمُّ متقدمٌ بالطبع بهذه الطريقة وهذا ظاهرٌ في توليد الانسان والحيوان فان الحيوان يتولَّد قبل الانسان كما في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٣ ٠ والثاني ترتيب الكمال والغرض كما ان الفعل متقدمٌ مطلقاً بالطبع على القوة والكامل متقدمٌ على الناقص والاخص متقدم بهذه الطريقة بالطبع على الاعم كما ان الانسان متقدمٌ على الحيوان لان غرض الطبيعة لايقف عند توليد الحيوان بل يتجه الى توليد الانسان

وعلى الثاني بان نسبة الكليِّ الاعم الى الأخص كنسبة الكل والجزء اما الكل فمن حيث ان الكليَّ الاعم لايندرج فيه بالقوة الكليُّ الاخصُّ فقط بل امورٌ أُخرى ايضاً كما ان الحيوان ليس يندرج تحته الانسان فقط بل الفرس ايضاً واما الجزءُ فمن حيث ان الأخص لايشتمل في حقيقته على الاعم فقط بل على امورٍ أُخرى ايضاً كما ان الانسان لايشتمل على الحيوان فقط بل على الناطق ايضاً فاذا اعتُبِرَ الحيوان في نفسه كان متقدماً في ادراكنا على الانسان واما الانسان فمتقدمٌ في ادراكنا على كون الحيوان داخلاً في ماهيته

وعلى الثالث بان جزءًا يمكن ادراكه على وجهين احدهما مطلقاً باعتباره في نفسه وبهذا الاعتبار لايمتنع ادراك الاجزاء قبل الكل كادراك الحجارة قبل البيت

والثاني باعتبار كونه جزءًا لهذا الكل وبهذا الاعتبار يجب ادراك الكل قبل الجزء لاننا ندرك البيت ادراكًا اجماليا قبل ان ندرك بالتفصيل كل جزء من اجزائه اذا تقرر ذلك وجب ان يقال ان اجزاء الحد اذا اعتبرت مطاقًا كانت معلومةً قبل المحدود والّا لم يتعرَّف بها واذا اعتُبِرَت من حيث هي اجزاء الحدِّ كانت معلومةً بعد المحدود لاننا نعلم اولاً الانسان علماً اجماليًا ثم نعلم بعد ذلك تفصيل كل ما هو داخلٌ في حقيقته

وعلى الرابع بان الكلي اذا اعتُبِرَ مع معنى الكلية كان مبدأً للعلم من وجهٍ من حيث ان معنى الكلية تابعٌ لطريقة التعقل الحاصلة بالتجريد لكن ليس يجب ان يكون كل ما هو مبدأ للعلم مبدأً للوجود كما توهم افلاطون لاننا قد ندرك العلة بالمعلول والجوهر بالاعراض . فاذًا ليس الكليُّ المأخوذ بهذا الاعتبار على قول ارسطو مبدأً للوجود ولا الجوهر كما يتضح من الالهيات ك٧م٤٥ . واما اذا اعتبرنا طبيعة الجنس والنوع باعتبار وجودها في الافراد كانت بهذا الاعتبار متضمنةً على نحوٍ ما حقيقة المبدإ الصوري بالنظر الى الافراد لان الفرد لاجل المادة وحقيقة النوع مأخوذةٌ من الصورة ونسبة طبيعة الجنس الى طبيعة النوع هي بالأحرى نسبة المبدا المادي لان طبيعة الجنس ماخوذةٌ من جهة مادة الشيء وحقيقة النوع ماخوذةٌ من جهة الصورة كما تؤخذ حقيقة الحيوان من الحسي وحقيقة الانسان من العقلي ولهذا كان غرض الطبيعة الاقصى متجهاً الى النوع لا الى الشخص ولا الى الجنس لان الصورة هي غاية التوليد والمادة هي لاجل الصورة وليس يجب ان تكون معرفة كل علةٍ او مبدإٍ متأخرةً بالنظر الينا لاننا قد نعرف بالعلل المحسوسة المعلولات المجهولة وقد يحدث العكس

الفصلُ الرَّابعُ :

في انه هل يجوز ان نعقل اموراً كثيرةً معاً

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر انه يجوز ان نعقل اموراً كثيرةً معاً لان العقل اعلى من الزمان · والمتقدم والمتأخر راجعان الى الزمان · فاذاً ليس يعقل العقل اموراً متفاوتةً في المتقدم والمتاخر بل يعقل الامور كلها معاً

٢ وايضاً ليس يمتنع حلول صورٍ مختلفة غير متقابلة معاً بالفعل في واحدٍ بعينه كحلول الرائحة واللون في التفاحة · والصور المعقولة ليست متقابلة · فاذاً ليس يمتنع ان يصير عقلٌ واحدٌ بالفعل بصور معقولةٍ مختلفة معاً

٣ وايضاً ان العقل يعقل كلاً ما معاً كالانسان او البيت · وكلُّ كلٍّ فهو مشتملٌ على اجزاءٍ كثيرة · فالعقل اذن يعقل اموراً كثيرةً معاً

٤ وايضاً ليس يجوز ادراك المباينة بين اثنين من دون ادراك كليهما معاً كما في كتاب النفس ١ م ١٤٥ و١٤٦ وكذا حكم كل مناسبة أُخرى · والعقل الانساني يدرك المباينة بين اثنين · فاذاً يدرك اموراً كثيرةً معاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ « التعقل يتعلق بواحدٍ فقط والعلم يتعلق بكثيرٍ »

والجواب ان يقال يجوز ان يعقل العقلُ اموراً كثيرةً معاً بطريقة واحدٍ لا بطريقة كثيرٍ ومعنى قولنا بطريقة واحدٍ او كثيرٍ اي بصورةٍ معقولةٍ واحدةٍ او بصور معقولة متكثرة لان طريقة كل فعلٍ تتبع الصورة التي هي مبدأ الفعل فاذاً جميع الاشياء التي يجوز للعقل ان يعقلها بصورةٍ واحدة يجوز ان يعقلها معاً ومن ثمَّه كان الله يرى جميع الاشياء معاً بواحدٍ وهو ماهيته · وجميع الاشياء التي يعقلها العقل بصورٍ مختلفة ليس يعقلها معاً والوجه في ذلك انه يستحيل حلول صورٍ كثيرةٍ معاً من جنسٍ واحدٍ وانواعٍ مختلفة في محلٍّ واحدٍ بعينه كما يستحيل

أن يتلوّن جسمٌ واحدٌ بعينه من جهةٍ واحدةٍ بعينها بالوانٍ مختلفة معاً او يتشكل كذلك باشكالٍ مختلفة معاً . وجميع الصور المعقولة متحدةٌ بالجنس لانها كالات لقوةٍ واحدة عقلية وان كانت الاشياء التي هي صورُها مختلفةً بالجنس فيستحيل اذن ان يستكمل عقلٌ واحدٌ بعينه بصور معقولة مختلفة معاً ليعقل اموراً مختلفة بفعلٍ واحدٍ

اذاً اجيب على الاول بان العقل هو اعلى من الزمان الذي هو عدد حركة الجسمانيات غير ان تكثر الصور المعقولة يُحدِثُ في الافعال المعقولة تعاقباً بحسبه يكون فعلٌ متقدماً على آخر وقد سمّى اوغسطينوس هذا التعاقب زماناً بقوله في شرح تك ٨ب ٢٠ و٢٢ « الله يحرك الخليقة الروحانية بالزمان »

وعلى الثاني بان الصور المتكثرة ليس يمتنع اجتماعها معاً في محلٍّ واحدٍ بعينه متى كانت متقابلةً فقط بل متى كانت متحدةً بالجنس ايضاً وان لم تكن متقابلةً كما يتضح من مثال الالوان والاشكال المُورَد في جرم الفصل

وعلى الثالث بانه يجوز تعقل الاجزاء على ضربين تعقلاً اجمالياً باعتبار اندراجها في الكل وبهذا الاعتبار تدرك بصورةٍ واحدة وهي صورة الكل فتدرَك معاً وتعقلاً تفصيلياً باعتبار ادراك كلٍّ منها بصورته وبهذا الاعتبار لا تدرَك معاً

وعلى الرابع بانه متى ادرك العقل تبايناً او تناسباً بين اثنين ادرك كلاً من هذين الاثنين في ضمن حقيقة التناسب والتباين كما يدرك الاجزاء في ضمن حقيقة الكل على ما تقدم في الجواب السابق

الفصلُ الخامسُ

في ان العقل الانساني هل يعقل بالتركيب والتفصيل

يُتخطّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان العقل الانساني ليس يعقل بالتركيب والتفصيل لان التركيب والتفصيل لا يردان الاَّ على كثيرٍ . وليس في قدرة العقل

ان يعقل اموراً كثيرةً معاً . فاذاً ليس في قدرته ان يعقل بالتركيب والتفصيل

٢ وايضاً كل تركيبٍ وتفصيل فلا بد ان يقترن بزمانٍ حاضرٍ او ماضٍ او مستقبلٍ . والعقل يجرّد ما يعقله عن الزمان كما يجرده عن سائر الاحوال الجزئية فاذاً ليس يعقل بالتركيب والتفصيل

٣ وايضاً ان العقل يعقل بتشبهٍ بالاشياء الخارجة . وليس التركيب والتفصيل شيئاً في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا لما يُعبَّر عنه بالمحمول والموضوع وهو واحدٌ بعينه ان كان التركيب صادقاً فان الانسان هو حقيقةً ذاك الشيء الذي هو الحيوان . فاذن ليس في العقل تركيبٌ وتفصيلٌ

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ « الالفاظ تدل على تصورات العقل » والالفاظ فيها تركيبٌ وتفصيلٌ كما يظهر من القضايا الموجبة والسالبة . فالعقل اذن فيه تركيبٌ وتفصيل

والجواب ان يقال لابدَّ ان يكون تعقل العقل الانساني بالتركيب والتفصيل لانه لما كان العقل الانساني يخرج من القوة الى الفعل كان له شبهٌ بالاشياء الكائنة التي ليس يحصل لها كمالها دفعةً بل تدريجاً فكذا العقل الانساني ليس يدرك شيئاً ادراكاً كاملاً في اول تصوره له بل يتصور اولاً شيئاً منه كماهيته التي هي موضوعه الاول والخاص ثم يعقل الخاصيات والاعراض والنسب المحفوفة بها ماهيته وعلى هذا فلا بدَّ ان يركّب معقولاً مع آخر ويفصله عنه وينتقل من تركيبٍ وتفصيلٍ الى تركيبٍ وتفصيلٍ آخر وهذا هو القياس . واما العقل الملكي والالهي فهما كالاشياء الغير الفاسدة التي يحصل لها كمالها كله دفعةً منذ البدء فهما اذن يدركان الشيء ادراكاً كاملاً دفعةً ومن ثمَّ كانا بادراكهما ماهية الشيء يدركان فيه دفعةً كل ما نستطيع نحن ادراكه بالتركيب والتفصيل والقياس وعلى هذا فالعقل الانساني يُدرِك بالتركيب والتفصيل وبالقياس والعقل الالهي والملكي

يدركان التركيب والتفصيل والقياس لكن لا بالتركيب والتفصيل و بالقياس بل بادراك الماهية البسيطة

اذًا اجيب على الاول بان تركيب العقل وتفصيله انما يحصل بادراك المباينة او المناسبة فهو اذًا انما يدرك الامور الكثيرة بالتركيب والتفصيل كما يدرك الاشياء بادراك المباينة او المناسبة بينها

وعلى الثاني بان العقل ينتزع المعقولات من الصور الخيالية ولكنه ليس يعقل بالفعل الا باتجاهه الى الصور الخيالية كما مرَّ في ف ١ وفي مب ٨٤ ف ٧ ومن جهة اتجاهه الى الصور الخيالية يقترن تركيبه وتفصيله بالزمان كما يتضح من كتاب الذاكرة ب ١

وعلى الثالث بان شبه الشيء الخارجي انما يحل في العقل بحسب حال العقل لا بحسب حال الشيء الخارجي ومن ثمَّ كان في الشيء الخارجي تركيبٌ وتفصيل بازاء تركيب العقل وتفصيله لكنه ليس حاله في الشيء الخارجي كحاله في العقل فان الموضوع الخاص للعقل الانساني هو ماهية الشيء المادي الذي يتعلق به الحس والوهم وفي الشيء المادي تركيبان الاول تركيب الصورة مع المادة وهذا يحاذيه التركيب العقلي الذي به يُحمَل الكلُّ الكليُّ على جزئه لان الجنس يؤخذ من المادة المشتركة والفصل المقوّم النوع يؤخذ من الصورة والجزئي من المادة الشخصية . والثاني تركيب العرض مع المحل وهذا التركيب الخارجي يحاذيه التركيب العقلي الذي به يُحمَل العرض على محله كما اذا قيل الانسان ابيض الا ان بين التركيب العقلي والتركيب الخارجي فرقًا لان المتركبات في الخارج متباينة والتركيب العقلي دليلٌ على اتحاد المتركبات فان العقل ليس يركّب بقوله الانسان بياضٌ بل بقوله الانسان ابيض اي ذو بياضٍ والانسان وذو البياض واحدٌ بالذات وكذا الحال في تركيب الصورة والمادة لان المراد بالحيوان ماله طبيعة

حساسة وبالناطق ما له طبيعةٌ عاقلةٌ وبالانسان ماله كلا الامرين وبسقراط ما له كل ذلك مع المادة الشخصية وباعتبار هذا الاتحاد يُركّب العقل الانساني شيئاً مع آخر بحمله اياه عليه

الفصلُ السادسُ

في ان العقل هل يجوز ان يكون كاذباً

يُتخطّى الى السادس بان يقال: يظهر ان العقل يجوز ان يكون كاذباً فقد قال الفيلسوف في الالهيات ك٦ م٨ «الصدق والكذب موجودان في الذهن» والذهن هو العقل كما تقدم في مب٧٩ ف١٠ فالكذب اذن موجودٌ في العقل

٢ وايضاً ان الرأي والقياس مختصان بالعقل · وكلاهما يجوز ان يكون كاذباً · فاذاً يجوز ان يكون العقل كاذباً

٣ وايضاً ان محل الخطيئة هو الجزء العقلي · والخطيئة مقترنة بالكذب ففي ام ١٤ : ٢٢ «الذين يفعلون الشر هم في الضلال» · فاذاً يجوز ان يكون العقل كاذباً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٢ «كل من يخطئ فليس يعقل ما يخطئ فيه» وقول الفيلسوف في كتاب النفس ٣م٥١ «العقل مستقيمٌ دائماً»

والجواب ان يقال ان الفيلسوف قد شبّه العقل في ذلك بالحس في كتاب النفس ٣م٢٦ فان الحس ليس ينخدع في موضوعه الخاص كالبصر بالنظر الى اللون الا بالعرض لمانعٍ طارئ على آلته كما اذا حكم ذوق المحموم على الحلو انه مرٌّ بسبب امتلاء لسانه من الاخلاط الرديئة · واما في الموضوعات المشتركة فينخدع الحس كما في حكمه على الحجم او الشكل مثلما اذا حكم ان قطر الشمس مقدار قدمٍ مع انها اكبر من الارض وهو ينخدع ايضاً بالأَولى في المحسوسات

بالعرض كما اذا حكم ان المِرَّة الصفراء عسلٌ بسبب مشابهة اللون والوجه في ذلك واضحٌ لان كل قوةٍ فهي متجهة بالذات من حيث هي هي الى موضوعها الخاص وما كان كذلك فهو يلزم حالاً واحدةً فاذًا ما دامت القوة موجودةً على حالها لا تخطيء في حكمها على موضوعها الخاص والموضوع الخاص للعقل هو الماهية فاذًا ليس يخطيء العقل بالذات في حكمه على ماهية الشيء لكنه يجوز ان يخطيء في ما يحفُّ بماهية الشيء وذلك متى نسب شيئًا الى آخر بطريقة التركيب او التفصيل او القياس ومن ثمَّ كان لايمكن ان يخطيء في تلك القضايا التي تُعلَم بمجرد تصور ماهية طرفيها كما يعرض في المبادىء الأُوَل التي منها يعرض ايضاً عدم امكان الخطإ في النتائج لافادتها اليقين بها لكنه قد يحدث ان يخطيء العقل بالعرض بالنظر الى الماهية في المركبات لا من جهة الآلة اذ ليس العقلُ قوةً ذات آلة بل من جهة التركيب الواقع في الحد وذلك متى كان حدُّ شيءٍ كاذبًا بالنظر الى آخر ككذب حدّ الدائرة بالنظر الى المثلث الزوايا او كان حدٌّ كاذبًا في نفسه لتضمنه اجتماع المستحيلات كما اذا حُدَّ شيءٌ بانه حيوانٌ ناطقٌ ذو جناحين ومن ثمه لم يجز ان نخطيء في البسائط التي لايجوز ان يقع تركيبٌ في حدودها بل ان قصورنا فيها يكون بعدم ادراكنا اياها رأسًا كما في الالهيات ك٩م٢٢

اذًا اجيب على الاول بان الكذب انما يحصل في الذهن باعتبار التركيب والتفصيل · وكذا يجاب على الثاني بالنظر الى الرأي والقياس · وعلى الثالث بالنظر الى ضلال الخطأة القائم بتخصيص الشيء بالمشتهى واما في مطلق النظر في الماهية او في ما يُدرَك بها فليس يخطيء العقل اصلاً

الفصلُ السابعُ

في انه هل يجوز ان يكون عاقلٌ افضل تعقلاً لشيءٍ واحد بعينه من آخر

يُتخطَّى الى السابع بان يقال : يظهر انه يمتنع ان يكون عاقلٌ افضل تعقلاً لشيء

واحدٍ بعينه من آخر ففي كتاب ٨٣ مب ٣٢ « من عَقَل شيئاً على خلاف ما هو عليه فليس بعاقلٍ له فاذاً لا شك بوجود تعقل كامل يمتنع وجود تعقل افضل منه ولذلك لا يجوز التسلسل الى غير النهاية لان كل شيء يُعقَل ولا يجوز ان يكون عاقلٌ افضل تعقلاً له من آخر »

٢ وايضاً ان العقل صادقٌ بتعقله · ولما كان الصدق او الحق هو تطابق العقل والخارج لم يكن يقبل الاكثر والاقل اذ ليس يوصف شيءٌ حقيقة بكونه اكثر او اقل مطابقةً · فاذاً كذلك ليس يوصف شيءٌ بكونه اكثر او اقل تعقلاً

٣ وايضاً ان العقل هو اشدُّ شيء صوريةً في الانسان · والاختلاف في الصورة يُحدِث اختلافاً في النوع · فلو كان انسانٌ اكثر تعقلاً لشيء من آخر لم يكونا متحدين بالنوع في ما يظهر

لكن يعارض ذلك انه يظهر بالتجربة ان بعضاً اشد تعقلاً من بعض كما ان من يقدر ان يردَّ نتيجةً الى المبادىء الأُولى او العلل الأُولى هو اشدُّ تعقلاً ممن ليس يقدر ان يردَّها الا الى العلل القريبة

والجواب ان يقال ان كون عاقلٍ اكثر تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر يحتمل معنيين احدهما ان يكون افعل التفضيل مكيفاً لفعل التعقل من جهة الشيء المعقول وبهذا المعنى ليس يجوز ان يكون عاقلٌ اكثر تعقلاً لشيء واحدٍ بعينه من آخر لانه لو تعقله على خلاف ما هو بان تعقله احسن او اقبح مما هو في نفسه لا خطأ فيه ولم يكن عاقلاً له كما قرَّر ذلك اوغسطينوس في المحل المتقدم ذكره والثاني ان يكون افعل التفضيل مكيفاً لفعل التعقل من جهة العاقل وبهذا المعنى يجوز ان يكون عاقلٌ افضل تعقلاً لشيء واحدٍ بعينهِ من آخر لكونه اقوى على التعقل كما ان من كان اكمل قوةً واتمَّ باصرةً فهو افضلُ رؤيةً جسمانية لشيء وهذا يحدث في العقل من جهتين اولاً من جهة العقل بان يكون العقل اكمل فمن البيّن انه كلما كان

البدن افضل استعداداً حصلت فيهِ نفسٌ اكمل وهذا واضحٌ في الاشياء المختلفة بالنوع لان حلول الفعل والصورة في المادة انما يكون على حسب قابلية المادة وعلى هذا فلما كان لبعض الناس بدنٌ افضل استعداداً كان لهم نفسٌ اقوى على التعقل ومن ثمَّ قيل في كتاب النفس ٢م ٩٤« نجد الناعمي الابدان احدَّ ذهناً » وثانياً من جهة القوى السافلة التي يحتاج اليها العقل في فعله لان من كان افضل استعداداً في قوته الواهمة والمفكرة والحافظة فهو افضل استعداداً للتعقل

اذاً مما تقدَّم يتضح الجواب على الاعتراض الاول · وكذا يتضح الجواب على الثاني ايضاً لان صدق العقل قائمٌ بتعقل الشيء كما هو

وعلى الثالث اجيب بان اختلاف الصورة الناشىء عن اختلاف استعداد المادة فقط لا يُحدِثُ اختلافاً في النوع بل في العدد فقط لان الصور تختلف في الاشخاص المختلفة باختلاف المادة

الفصلُ الثامنُ

في ان العقل هل يعقل غير المنقسم قبل المنقسم

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان العقل يعقل غير المنقسم قبل المنقسم فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ١ « انما نعقل ونعلم بمعرفة المبادىء والاصول » وغير المنقسمات مبادىءُ واصولٌ للمنقسمات · فاذاً غير المنقسمات تُعلَم عندنا قبل المنقسمات

٢وايضاً ما يؤخذ في حدِّ شيء فمعرفته سابقةٌ عندنا لان الحد يكون بما هو اسبق واوضح كما في كتاب الجدل ٤ب ١ · وغير المنقسم يؤخذ في حد المنقسم كما تؤخذ النقطة في حد الخط لان الخط على ما قال اقليدوس طولٌ دون عرضٍ طرفاه نقطتان وكما تؤخذ الوحدة في حد العدد لان العدد كثرةٌ متقدِّرةٌ بواحدٍ كما في الالهيات ك ١٠م ٢١ فاذاً العقل الانساني يعقل غير المنقسم قبل المنقسم

٣ وايضاً ان الشيء يُدرَك بمثله . وغير المنقسم اشبه بالعقل من المنقسم لان العقل بسيطٌ كما في كتاب النفس٣م ٤ و١٢ . فاذاً العقل الانساني يُدرِك غير المنقسم قبل المنقسم

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م٢٥ ان «غير المنقسم يتضح بطريق العدم »والعدم متأخر في الادراك . فكذا اذن غير المنقسم

والجواب ان يقال ان موضوع العقل الانساني في هذه العاجلة هو ماهية الشيء المادي التي ينتزعها من الصور الخيالية كما يتضح مما تقدم في المبحث السابق ف ٦ و٧ . ولما كان ما تدركه القوة الداركة اولاً وبالذات هو موضوعها الخاص وجب اعتبار الترتيب الذي بهِ نتعقل غير المنقسم من نسبته الى ماهية الشيء المادي وغير المنقسم يقال على ثلاثة انحاء كما في كتاب النفس ٣ م٢٣ وما يليه فيقال اولاً غير منقسم لما ليس منقسماً بالفعل وان كان منقسماً بالقوة كالمتصل وهذا النوع من غير المنقسم معقولٌ منا قبل انقسامه الى الاجزاء لان العلم الاجمالي متقدمٌ على العلم التفصيلي كما مرَّ في ف ٣ . ويقال ثانياً غير منقسم لما ليس منقسماً في النوع كما ان حقيقة الانسان شيء غير منقسم وهذا النوع من غير المنقسم ايضاً معقولٌ عندنا قبل انقسامه الى اجزاء الحقيقة كما مرَّ في الموضع المتقدم ذكره وقبل تركيب العقل وتفصيله بالايجاب او السلب وذلك لان العقل يعقل بالذات هذين الضربين من غير المنقسم على انهما موضوعه الخاص . ويقال ثالثاً غير منقسم لما ليس منقسماً بوجهٍ كالنقطة والوحدة اللتين ليستا منقسمتين لا بالفعل ولا بالقوة وهذا النوع من غير المنقسم يُعرف عندنا معرفةً متأخرةً بعدم المنقسم ومن ثَمَّ تُحَد النقطة بطريق العدم اذ هي ما لا يتجزأ وكذا يُحَدُّ الواحد بانه ما لا ينقسم كما في الالهيات ك١٠ م٢ وذلك لان هذا الغير المنقسم مقابلٌ بوجهٍ ما للشيء الجسماني الذي يدرك العقل ماهيته اولاً وبالذات على انه لو كان العقل

الانساني يعقل بالاشتراك في الغير المتجزئات المفارقة كما قال الافلاطونيون لكان هذا النوع من غير المنقسم معقولاً اولاً لانه عندهم اول ما تشترك فيه الاشياء

اذاً اجيب على الاول بان المبادىء والاصول ليست متقدمةً دائمًا عند تلقي العلم اذ قد نتوصل بالمعلولات المحسوسة الى معرفة المبادىء والعلل المعقولة واما عند استكمال العلم فمعرفة المعلولات تتوقف دائمًا على معرفة المبادىء والاصول لاننا « انما نرى اننا نعلم متى قدرنا على رد المعلولات الى العلل » كما قال الفيلسوف في الموضع المشار اليهِ في الاعتراض

وعلى الثاني بان النقطة لا تؤخذ في حد الخط مطلقًا فواضحٌ انها لا تكون في الخط الغير المتناهي والخط المستدير الا بالقوة فقط وما ذكره اقليدوس انما هو حد الخط المتناهي المستقيم ولذلك أُخذَ النقطة في حد الخط كما تؤخذ النهاية في حد المنتهي. واما الوحدة فهي مقدار العدد ولذلك تؤخذ في حدّ العدد المتقدر ولكنها لا تؤخذ في حدّ العدد المنقسم بل بالعكس

وعلى الثالث بان الشبه الذي بهِ نعقل هو صورة المُدرَك الحاصلة في المُدرِك ولذا لم يكن التقدم في المدرَك يُعتبَر بحسب مشابهة الطبيعة للقوة المُدرِكة بل بحسب المطابقة للموضوع والاَّ لكان البصر للسموع اكثر ادراكًا منه للّون

أَلمبحثُ السادسُ والثمانونَ

في ان العقل الانساني ماذا يُدرِك في الماديات — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ان العقل الانساني ماذا يدرك في الماديات والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل يدرك الجزئيات — ٢ هل يدرك غير المتناهيات — ٣ هل يدرك الممكنات — ٤ هل يدرك المستقبلات

الفصلُ الاوَّلُ

في ان العقل الانساني هل يُدرِك الجزئيات

. يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان العقل الانساني يدرك الجزئيات لان من يُدرِكُ قضيةً فانه يدرك طرفيها. والعقل الانساني يدرك هذه القضية وهي: سقراطٌ انسانٌ: لان صوغ القضية خاصٌ به. فهو اذن يدرك هذا الجزئيَّ الذي هو سقراط

٢ وايضاً ان العقل العمليَّ يرشد الى الفعل. والافعال انما تتعلق بالجزئيات. فهو اذن يدرك الجزئيات

٣ وايضاً ان العقل الانساني يعقل نفسه. وهو جزئيٌّ والاَّ لم يكن يفعل شيئاً لان الافعال خاصةٌ بالجزئيات. فهو اذن يدرك الجزئيَّ

٤ وايضاً كل ما هو مقدورٌ للقوة السافلة فهو مقدورٌ للقوة العالية. والحس يدرك الجزئي. فالعقل اذن أَولى بان يدركه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٤٩ « الكلي يُدرَك بالنطق والجزئي يُدرَك بالحس»

والجواب ان يقال ليس يقدر العقل الانساني ان يُدرِك اولاً وبالذات الجزئي في الماديات لان مبدأ الجزئية في الماديات هو المادة الشخصية والعقل الانساني انما يعقل بتجريده الصورة المعقولة عن هذه المادة كما تقدم في المبحث السابق ف ١ وما يجرَّد عن المادة الشخصية فهو الكلي فالعقل الانساني اذن انما يدرك بالذات الكليات اما الجزئي فانما يجوز ان يدركه بالتبعية وبنوعٍ من الانعكاس لانه وان انتزع الصور المعقولة ليس يقدر مع ذلك ان يعقل بها بالفعل ما لم يلتفت الى الصور الخيالية التي فيها يعقل الصور المعقولة كما في كتاب النفس ٣ م ٣٢ فهو اذن يعقل قصداً الكليَّ بالصورة المعقولة وتبعاً الجزئيات الممثَّلة بالصور الخيالية

وعلى هذا النحو يصوغ هذه القضية :سقراط انسانٌ:

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان انتخاب المعمول الجزئي هو بمنزلة نتيجةٍ لقياس العقل العملي كما في الخلقيات ك٧ب ٣ والقضية الكلية لا يجوز ان ينتج عنها جزئيٌ قصداً الا بتوسط قضية جزئيةٍ . ومن ثمَّه كان الاعتبار الكليُ من جهة العقل العملي لايحرك الا بتوسط الادراك الجزئي من جهة الجزء الحساس كما في كتاب النفس ٣م٥٨

وعلى الثالث بانه ليس يمتنع تعقل الجزئي من حيث هو جزئيٌ بل من حيث هو ماديٌ اذ ليس يُعقَل شيءٌ الا بطريقةٍ مجرّدة وعليه فاذا كان شيءٌ جزئياً ومجرَّداً كالعقل فليس يمتنع تعقله

وعلى الرابع بان القوة العالية تقدر على ما تقدر عليه القوة السافلة لكن بوجهٍ أعلى ومن ثمَّه كان ما يدركه الحس بطريقةٍ ماديةٍ وبوجه الاشتقاق مما هو ادراك الجزئي قصداً يدركه العقل بطريقةٍ مجرَّدة وبوجه المواطأة مما هو ادراك الكلي

الفصلُ الثاني

في ان العقل الانساني هل يقدر ان يدرك غير المتناهيات

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان العقل الانساني يقدر ان يدرك غير المتناهيات فان الله مجاوزٌ لجميع غير المتناهيات . والعقل الانساني يقدر ان يدرك الله كما مرَّ في مب ١٢ف ١ . فبالأولى اذن يقدر ان يدرك جميع ماسواه من غير المتناهيات

٢وايضاً من شأن العقل الانساني ان يُدرك الاجناس والانواع . ولبعض الاجناس انواعٌ غير متناهية كالاعداد والمناسبات والاشكال . فاذاً يقدر العقل الانساني ان يدرك غير المتناهيات

٣ وايضاً لو كان لايمنع جسمٌ جسماً آخر عن الاجتماع معه في حيز واحدٍ بعينه لجاز اجتماع اجسامٍ غير متناهية في حيز واحدٍ بعينه والصورة المعقولة لاتمنع صورةً معقولةً أُخرى عن الاجتماع معها في عقلٍ واحدٍ بعينه لجواز ان تُعلَم بالملكة امورٌ كثيرةٌ · فاذاً ليس يمتنع ان يعلم العقلُ الانساني بالملكة اموراً غير متناهية

٤ وايضاً لما لم يكن العقل قوةً لمادةٍ جسمانية كما مرَّ في مب ٧٩ ف ٤ كان في ما يظهر قوةً غير متناهية · والقوة الغير المتناهية تتناول غير المتناهيات · فاذاً يقدر العقل الانساني ان يدرك غير المتناهيات

لكن يعارض ذلك قوله في الطبيعيات ك١ م٣٥ وك٣ م٦٥ ان « غير المتناهي من حيث هو غير متناهٍ مجهول »

والجواب ان يقال لما كان لابدَّ من المناسبة بين القوة وموضوعها وجب ان تكون نسبة العقل الى غير المتناهي كنسبة موضوعه الذي هو ماهية الشيء المادي وليس في الماديات غير متناهٍ بالفعل بل بالقوة فقط باعتبار تعاقب افرادها كما في الطبيعيات ك٣ م٥٧ ومن ثمَّه كان العقل الانساني يدرك غير المتناهي بالقوة اي باخذه واحداً بعد آخر اذ مهما تعقل من الامور الكثيرة فلا يزال قادراً على تعقل اكثر منه ولكنه يمتنع ادراكه غير المتناهيات بالفعل او بالملكة اما بالفعل فلأَن العقل الانساني ليس يقدر ان يدرك بالفعل دفعةً الا ما يدركه بصورةٍ واحدة وليس لغير المتناهي صورةٌ واحدة والا لكان له حقيقةُ الكلِّ والكاملِ ولهذا ليس يجوز تعقله الا باخذ واحدٍ بعد آخر كما يتضح من حده على مافي الكتاب المتقدم ذكره م٦٣ لانه ما مهما أُخذ من كميته يبقى منه شيءٌ آخر خارجاً وهكذا ليس يمكن ادراك غير المتناهي بالفعل ما لم تعدَّ جميع اجزائه وانه محالٌ · واما بالملكة فلأَن المعرفة بالملكة انما تحصل عندنا عن النظر بالفعل لاننا بالتعقل

نصير عالمين كما في الخلقيات ك ٢ ب ١ فاذًا ليس يمكن ان ندرك بالملكة غير المتناهيات ادراكاً مفصلاً ما لم ننظر قبل ذلك في جميع غير المتناهيات ونعدّها بحسب تعاقب المعرفة وهذا محالٌ ومن ثمّ فالعقل الانساني ليس يقدر ان يدرك غير المتناهيات لا بالفعل ولا بالملكة بل بالقوة فقط كما تقدم

اذًا اجيب على الاول بان الله يوصف باللاتناهي كما توصف به الصورة التي ليست متحصلة بمادة كما مرّ في مب ٧ ف ١ والشيء المادي يوصف به باعتبار عدم تحصُّله بالصورة . ولما كانت الصورة معلومةً في نفسها والمادة العارية عن الصورة مجهولةً كان غير المتناهي المادي مجهولاً في نفسه وغير المتناهي الصوري الذي هو الله معلوماً في نفسه ولكنه مجهولٌ لنا بسبب نقص عقلنا الذي من طبعه في حال هذه العاجلة ادراك الماديات ولذلك لا نقدر في هذه العاجلة ان ندرك الله الا بالآثار المادية واما في الآجلة فيزول نقص عقلنا بالمجد فنقدر حينئذٍ ان نرى الله في ذاته لكن دون ان نحيط به

وعلى الثاني بان من شأن العقل الانساني ان يدرك الصور بانتزاعه اياها من الخيالات فما لم يتخيله متخيلٌ من صور الاعداد والاشكال لا يقدر ان يدركه لا بالفعل ولا بالملكة اللهم الا ان يدركه ضمن الجنس وضمن المبادىء الكلية مما هو ادراكه بالقوة وبالاجمال

وعلى الثالث بانه لو اجتمع في حيّزٍ واحدٍ جسمان او اكثر لم يجب دخولها في الحيز تدريجاً حتى تكون التحيزات معدودةً بتعاقب الدخول . والصور المعقولة تدخل في العقل الانساني تدريجاً اذ ليس يُعقَل بالفعل امورٌ كثيرةٌ معاً فوجب من ثمّ ان تكون الصور في العقل الانساني معدودةً ومتناهية

وعلى الرابع بانه كما ان العقل الانساني غير متناهٍ بالقوة كذلك يدرك غير المتناهي بالقوة لان قوته غير متناهية من حيث هو غير محدودٍ بمادةٍ جسمانية ومن حيث

يدرك الكلي الذي هو مجرَّدٌ عن المادة الشخصية وليس من ثمَّه محدودًا الى شخص بل يصدق في نفسه على اشخاص غير متناهية

الفصلُ الثالثُ

في ان العقل هل يدرك الممكنات

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان العقل ليس يدرك الممكنات ففي الخلقيات ك٦ ب٦ ان العقل والحكمة والعلم لا تتعلق بالممكنات بل بالضروريات ٢ وايضًا في الطبيعيات ك٤ م ١٢٠ «ما يكون تارةً موجودًا وتارةً معدومًا فهو يتقدر بالزمان» . والعقل يجرد معقوله عن الزمان كما يجرده عن سائر الغواشي المادية . ولما كان من خاصية الممكنات ان تكون تارةً موجودةً وتارةً معدومةً ظهر انها لا تُدرَك بالعقل

لكن يعارض ذلك ان كل علمٍ فمحله العقل . ومن العلوم ما يتعلق بالممكنات كالعلوم الخلقية التي تتعلق بالافعال الانسانية الخاضعة للاختيار وكالعلوم الطبيعية بالنظر الى القسم الذي يُبحَث فيه عن الكائنات والفاسدات . فالعقل اذن يدرك الممكنات

والجواب ان يقال ان للممكنات اعتبارين احدهما من حيث هي ممكنات والآخر من حيث يوجد فيها شيءٌ من الوجوب اذ لا ممكن الا وفيه شيءٌ ضروريٌّ كما ان كون سقراط يركض ممكنٌ في نفسه لكن نسبة الركض الى الحركة ضرورية لانه بالضرورة يتحرك سقراط متى كان راكضًا . وكل شيءٍ فهو ممكنٌ من جهة المادة لان الممكن ما يجوز وجوده وعدمه والقوة راجعةٌ الى المادة والضرورة تابعةٌ لحقيقة الصورة لان ما يلزم عن الصورة فوجوده ضروريٌّ والمادة هي مبدأُ التشخص والحقيقة الكلية تؤْخذ بحسب تجريد الصورة عن المادة الجزئية . وقد مرَّ في ف١ ان العقل يدرك بالذات والقصد الكليات والحس يدرك كذلك الجزئيات التي

يدركها العقل ايضاً بالتبعية على نحوٍ ما كما مرَّ في الموضع المشار اليه فالممكنات اذن من حيث هي ممكنات تُدرَك قصداً بالحس وتبعاً بالعقل وحقائقها الكلية والضرورية تدرَك بالعقل وعلى هذا فاذا اعتُبرَ ما للمحسوسات من الحقائق الكلية كان مدار العلوم كلها على الضروريات واذا اعتبرت الاشياء بانفسها كان من العلوم ما مداره على الضروريات ومنها ما مداره على الممكنات

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصلُ الرَّابعُ

في ان العقل الانساني هل يدرك المستقبلات

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان العقل الانساني يدرك المستقبلات لانه يدرك بالصور المعقولة التي هي مجردة عن المشخصات ونسبتها من ثمَّه الى جميع الازمنة على السواء · وهو يقدر ان يدرك الحاضرات · فاذاً يقدر ان يدرك المستقبلات

٢ وايضاً متى كان الانسان في حال الغيبة عن الحواس يقدر ان يدرك بعض المستقبلات كما يظهر في النائمين والممنوين بداء السرسام · ومتى كان غائباً عن الحواس كان انفذ عقلاً · فاذاً العقل الانساني في حد نفسه قادرٌ على ادراك المستقبلات

٣ وايضاً ان الادراك الانساني العقلي اقوى من كل ادراكٍ بهيميٍّ · ومن البهائم ما يدرك بعض المستقبلات كما تدل الغربان بكثرة نعيبها على قرب المطر فاذاً أَولى ان يكون العقل الانساني قادراً على ادراك المستقبلات

لكن يعارض ذلك قوله في جا ٨: ٦ « حزن الانسان عظيمٌ لانه يجهل الماضيات ومن يخبره بما سيأْتي »

والجواب ان يقال ان في ادراك المستقبلات تفصيلاً كتفصيل ادراك

الممكنات لان المستقبلات باعتبار اندراجها في الزمان جزئيات لا يدركها العقل الانساني الا بالانعكاس كما تقدم في ف ١ وحقائق المستقبلات يجوز ان تكون كلية ومدركة بالعقل ويجوز ايضاً ان تكون موضوعاً للعلوم ومع ذلك فتعميماً للكلام على ادراك المستقبلات نقول ان المستقبلات يجوز ادراكها على نحوين في انفسها وفي عللها اما في انفسها فليس يجوز ان يدركها الا الله الذي هي حاضرة له وان كانت مستقبلة في مساق الاشياء من حيث ان نظره الازلي يقع دفعة على مساق الزمان كله كما مرّ في مب ١٤ ف١٣ عند كلامنا على علم الله ·
واما في عللها فيجوز ان ندركها نحن ايضاً فان كانت في عللها بحيث تصدر عنها بالضرورة ادركناها باليقين كما يسبق الفلكي فيعرف الكسوف المستقبل وان كانت في عللها بحيث تصدر عنها غالباً جاز ادراكها بحدس متفاوت في الشدة والضعف بحسب تفاوت عللها في شدة الميل الى المعلولات وضعفه

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه على الادراك الحاصل بالحقائق الكلية الخاصة بالعلل التي يجوز ان تُعرَف بها المستقبلات بحسب كيفية نسبة المعلول الى العلة

وعلى الثاني بان اوغسطينوس قال في اعترافاته ك٧ ب٦ ان في النفس قوة عرافية بها تعرف بطبعها المستقبلات ولذلك متى جُذِبَت عن الحواس البدنية ورجعت على نحوٍ ما الى ذاتها اشتركت في معرفة المستقبلات · على ان هذا القول انما يصح على مذهب الافلاطونيين القائلين بان النفس يحصل لها معرفة الاشياء باشتراكها في الصور لان النفس على ذلك لها من طبعها ان تدرك العلل الكلية لجميع المعلولات لكنها تعاق عن ذلك بالبدن فمتى تجردت عن حواس البدن عرفت المستقبلات ولكن لما لم يكن من طبع العقل الانساني ان يُدرِك بهذه الطريقة بل ان يستفيد الادراك من الحواس لم تكن النفس تدرك بطبعها المستقبلات حال

غيبتها عن الحواس بل انما تدركها بتأثير بعض العلل الروحانية والجسمانية اما الروحانية فكما اذا استضاء العقل الانساني بالقوة الالهية بواسطة الملائكة فاستعدت الصور الخيالية لادراك بعض المستقبلات او اذا حصل بفعل الشياطين تأثيرٌ ما في الخيال لاجل الإنباء السابق ببعض المستقبلات التي يعرفها الشياطين كما مرَّ في مب ٥٧ ف ٣ و٤ والنفس الانسانية متى غابت عن الحواس كانت أقبل طبعاً لتأثيرات العلل الروحانية هذه لانها تصير بذلك اقرب الى الجواهر الروحانية وأعرى عن الكدورات الخارجية . واما الجسمانية فلأن من الواضح ان الاجرام العلوية تؤثر في الاجرام السفلية ولما كانت القوى الحساسة افعالاً لآلاتٍ جسمانية لزم ان الخيال يتغير نوعاً ما بتأثير الاجرام السماوية ومن ثمَّ لما كانت الاجرام السماوية علة لمستقبلاتٍ كثيرةٍ كان يحصل في الواهمة بعض دلائل على بعض المستقبلات وهذه الدلائل تُدرَك في الليل وفي حال النوم اكثر من ادراكها في النهار وفي حال اليقظة فقد قال الفيلسوف في كتاب العرافة في النوم ب ٢ « ما يحصل من الخيالات في النهار يضمحل لان هواء الليل اقل اضطراباً والليالي اكثر هدوءاً وأفعل في الحس بسبب النوم لان النائمين اشعرُ بالحركات اليسيرة الباطنة من المستيقظين وهذه الحركات هي التي تُحدِث الخيالات التي بها تُرَى المستقبلات »

وعلى الثالث بان البهائم ليس لها شيءٌ اعلى من الخيال فيرتب الصور الخيالية كالعقل في الناس ومن ثمَّ كان الخيال في البهائم تابعاً مطلقاً للتأثير العلوي ولهذا كانت حركات هذه البهائم ادل على بعض المستقبلات كالامطار ونحوها من حركات البشر الذين يتحركون باشارة العقل ومن ثمَّ قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان « بعض البالغين نهاية الجهل اعظمُ رؤيةً للمستقبلات بسبب تفرغ عقلهم عن الشواغل وانفرادهِ على نحوٍ ما وخلوّهِ عن كل حركةٍ خارجية

وسهولة انقياده للمحرك عند تحركه »

المبحث السابع والثمانون

في ان النفس العاقلة كيف تدرك نفسها وما فيها — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ان النفس العاقلة كيف تدرك نفسها وما فيها والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في انها هل تدرك نفسها بماهيتها — ٢ في انها كيف تدرك ما فيها من الملكات — ٣ في ان العقل كيف يدرك فعله — ٤ في انه كيف يدرك فعل الارادة

الفصل الاول

في ان النفس العاقلة هل تدرك نفسها بماهيتها

يُتخطّى الى الاول بان يقال: يظهر ان النفس العاقلة تدرك نفسها بماهيتها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٩ ب ٣ « النفس تعلم نفسها بنفسها لكونها غير جسمية »

٢ وايضاً ان الملاك والنفس الانسانية مشتركان في جنس الجوهر العقلي · والملاك يعقل نفسه بماهيته · فاذاً كذلك النفس الانسانية تعقل نفسها بماهيتها

٣ وايضاً ان العقل والمعقول واحدٌ بعينه في المجرّدات عن المادة كما في كتاب النفس ٣ م ١٥ · والنفس الانسانية مجرّدة عن المادة اذ ليست فعلاً لجسمٍ كما مرّ في مب ٧٥ ف ٢ · فالعقل اذاً نفس المعقول في النفس الانسانية فهو اذن يعقل نفسه بماهيته

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب النفس ٢ م ١٥ « العقل يعقل ذاته كما يعقل غيره » وهو ليس يعقل غيره بماهية غيره بل بشبهه · فاذاً ليس يعقل نفسه ايضاً بماهيته

والجواب ان يقال ان كل شيء انما يجوز ادراكه من حيث هو بالفعل لا من حيث هو بالقوة كما في الالهيات ك ٩ م ٢٠ اذ انما يكون شيء موجوداً وحقاً يتعلق به الادراك من حيث هو موجودٌ بالفعل وهذا ظاهرٌ في المحسوسات فان البصر ليس يدرك المتلوّن بالقوة بل المتلوّن بالفعل فقط وكذا العقل فواضحٌ انه من حيث هو مدركٌ للماديات ليس يدرك الا ما هو موجودٌ بالفعل ولذلك ليس يدرك المادة الأُولى الا بحسب مناسبتها للصورة كما في الطبيعيات ك ١ م ٦٩ ومن ثمه كان حال كل من الجواهر المجرَّدة في معقوليته بماهيته على حسب حاله من وجوده بالفعل بماهيته وعلى هذا كانت الذات الالهية التي هي فعلٌ صرفٌ وكاملٌ معقولة بنفسها تعقلاً بسيطاً وكاملاً ومن ثمَّه لم يكن الله يعقل بماهيته نفسه فقط بل جميع الاشياء ايضاً . واما ماهية الملاك فهي في جنس المعقولات فعلٌ ولكنها ليست فعلاً صرفاً ولا كاملاً فلم يكن تعقل الملاك بماهيته كاملاً لانه وان عقل نفسه بماهيته ليس يقدر مع ذلك ان يدرك بها جميع الاشياء بل انما يدرك الاشياء المغايرة له باشباهها . واما العقل الانساني فهو في جنس المعقولات موجودٌ بالقوة فقط كالهيولى الأُولى في جنس المحسوسات ولهذا يقال له هيولانيٌّ ومن ثمه فاذا اعتبر في ماهيته فهو عاقلٌ بالقوة فاذاً انما له من نفسه قوةٌ على ان يَعقِل وليس له قوة على ان يُعقَل الا باعتبار خروجه الى الفعل فان الافلاطونيين ايضاً جعلوا من ثمَّه مرتبة المعقولات فوق مرتبة العقول لان العقل لا يعقل عندهم الا بالمشاركة في المعقول والمشارِك ادنى عندهم من المشترَك فيه . فاذاً لو كان العقل الانساني يخرج الى الفعل باشتراكه في الصور المعقولة المفارقة كما قال الافلاطونيون لكان يعقل نفسه باشتراكه في هذه الاشياء الغير الجسمية . لكن لما كان من طبعه في حال هذه العاجلة ان يتجه الى الماديات والمحسوسات كما اسلفنا في المبحث السابق ف ٢ ومب ٨٤ ف ٧ لزم انه انما يعقل نفسه على حسب

خروجه الى الفعل بالصور المنتزعة من المحسوسات بنور العقل الفعّال الذي هو فعل المعقولات وبواسطة هذه الصور يعقل العقل الهيولاني · فاذًا ليس يعقل العقل الانساني نفسه بماهيته بل بفعله وذلك على نحوين احدهما على وجه الخصوص وذلك متى ادرك سقراط او افلاطون انّ له نفساً عاقلة من طريق ادراكه انه يعقل والثاني على وجه الاجمال وذلك بملاحظتنا طبيعة النفس الانسانية من طريق فعل العقل على ان من المحقق ان حكم هذا الادراك الذي به ندرك طبيعة النفس وقوته انما يحصلان لنا بانبعاث نور عقلنا عن الحق الالهي المندرجة فيه حقائق جميع الاشياء على ما مرّ في مب ٨٤ف ٥ ومن ثمّ قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٩ب٦ « نشاهد الحق المعصوم الذي به ندرك تماماً على قدر طاقتنا لا ان نفس كل انسانٍ ايُّ شيءٍ هي بل انها ايُّ شيءٍ يجب ان تكون في الحقائق السرمدية » وبين هذين الادراكين فرقٌ فالادراك الاول يكفي له حضور النفس الذي هو مبدأ الفعل الذي به تدرك النفس ذاتها ومن ثمّ يقال انها تدرك نفسها بحضورها واما الادراك الثاني فليس يكفي له حضور النفس بل يقتضي اجهاد النظر والتدقيق فيه ولهذا كان كثيرٌ يجهلون طبيعة النفس وكثيرٌ ضلّوا في معرفتها ومن ثمّ قال اوغسطينوس في شأن هذا التدقيق العقلي في كتاب الثالوث ١٠ ب ٩ « لا نلتمسنَّ النفس معرفة ذاتها غائبةً بل فلنُعنَ بتمييز ذاتها حاضرةً » اي بادراك الفرق بينها وبين ما سواها مما هو ادراك ماهيتها وطبيعتها

اذًا اجيب على الاول بان النفس انما تعلم نفسها بنفسها لوصولها اخيرًا الى ادراك نفسها وان كان ذلك بفعلها لانها هي التي تُدرَك اذ انها تحب نفسها كما قيل ايضاً في الموضع المشار اليه في الاعتراض . لان شيئاً يقال له معلومٌ بنفسه على نحوين اما للوصول الى ادراكه بغير واسطة شيء آخر كما يقال للمبادىء الأولى معلومة

بانفسها او لانه ليس يُدرَك بالعرض كما ان اللون مرئيٌّ بنفسه والجوهر مرئيٌّ بالعرض

وعلى الثاني بان ماهية الملاك هي كالفعل في جنس المعقولات فكانت كالعقل وكالمعقول ومن ثَمَّه كان الملاك يدرك نفسه بماهيته بخلاف العقل الانساني الذي اما انه بالقوة مطلقاً بالنظر الى المعقولات كالعقل الهيولاني او انه فعل المعقولات المنتزَعة من الصور الخيالية كالعقل الفعال

وعلى الثالث بان كلام الفيلسوف هذا يصدق بالعموم في كل عقلٍ لانه كما ان الحس بالفعل هو المحسوس بالفعل بسبب شبه المحسوس الذي هو صورة الحس بالفعل كذلك العقل بالفعل هو المعقول بالفعل بسبب شبه الشيء المعقول الذي هو صورة العقل بالفعل ومن ثَمَّه فالعقل الانساني الذي يخرج الى الفعل بشبح الشيء المعقول يُعقَل بذلك الشبح نفسه على انه صورته · والقول بان العقل والمعقول واحدٌ في المجرَّدات عن المادة هو نفس القول بان العقل والمعقول واحدٌ في المعقولات بالفعل اذ انما يكون شيء معقولاً بالفعل بتجرده عن المادة غير ان في ذلك فرقاً لان لبعض الاشياء ماهيات مجرَّدة عن المادة كالجواهر المفارقة التي نسميها ملائكة والتي كلٌّ منها معقولٌ وعاقلٌ ولبعضها ماهيات ليست مجردةً عن المادة بل المجرد عن المادة اشباهها المنتزعة منها فقط ومن ثَمَّه قال الشارح في الموضوع المشار اليه في الاعتراض ان تلك القضية المُورَدة لا تصدق الا في الجواهر المفارقة اذ قد يصدق فيها بوجهٍ ما ما ليس يصدق في سواها كما تقدم في الجواب السابق

الفصلُ الثانيُ

في ان العقل الانساني هل يدرك الملكات النفسانية بماهياتها

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان العقل الانساني يدرك الملكات النفسانية بماهياتها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٣ ب ١ « ليس يُرَى الايمان

وعلى الثاني بان الملكات ليست حاضرة عند العقل الانساني حضور مايعقله لان موضوعه في هذه العاجلة انما هو حقيقة الشيء المادي على ما اسلفنا في مب ٨٤ ف ٧ بل حضور ما به يعقل

وعلى الثالث بان قول الفيلسوف « مالاجله شيء كذا فهو أولى ان يكون كذلك » انما يصدق في الاشياء المتحدة رتبةً كالتي في جنسٍ واحدٍ من اجناس العلة كما انه اذا قيل الصحة مشتهاة لاجل الحيوة يلزم ان الحيوة أولى بان تكون مشتهاةً واما الاشياء المختلفة رتبةً فليس يصدق فيها كما انه اذا قيل الصحة مشتهاة لاجل الدواء لايلزم ان الدواء أولى بان يكون مشتهىً لان الصحة في رتبة الغايات والدواء في رتبة العلل المؤثرة وعلى هذا فاذا اعتبرنا اثنين كلاهما موضوع للادراك كان ما لاجله يُدرَك شيء آخر أولى بان يكون مُدرَكاً كما ان المبادىء أولى بان تكون مدرَكةً من النتائج والملكة من حيث هي ملكة ليست موضوعاً وليس يدرَك شيء لاجلها على انها موضوع مدركٌ بل على انها استعدادٌ او صورة بها يدرك المدرِك ومن ثم لم يكن الاعتراض ناهضاً

الفصلُ الثّالثُ

في ان العقل هل يدرك فعله

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان العقل الانساني ليس يدرك فعله اذ انما يدرك في الحقيقة ما كان موضوعاً للقوة المدركة . والفعل مغايرٌ للموضوع . فاذاً ليس يدرك العقلُ فعلَه

٢ وايضاً كل مايدرَك فانه يُدرك بفعلٍ ما فلو كان العقل يدركُ فعله لكان يدركه بفعلٍ ما ولكان يدرك هذا الفعل ايضاً بفعلٍ آخر فيلزم التسلسل وهو محالٌ في ما يظهر

٣ وايضاً ان نسبة العقل الى فعله كنسبة الحس الى فعله . والحس الخاص ليس

وعلى الثاني بان الملكات ليست حاضرة عند العقل الانساني حضور مايعقله لان موضوعه في هذه العاجلة انما هو حقيقة الشيء المادي على ما اسلفنا في مب ٨٤ ف ٧ بل حضور ما به يعقل

وعلى الثالث بان قول الفيلسوف « مالاجله شيء كذا فهو أولى ان يكون كذلك » انما يصدق في الاشياء المتحدة رتبة كالتي في جنس واحد من اجناس العلة كما انه اذا قيل الصحة مشتهاة لاجل الحيوة يلزم ان الحيوة أولى بان تكون مشتهاة واما الاشياء المختلفة رتبة فليس يصدق فيها كما انه اذا قيل الصحة مشتهاة لاجل الدواء لايلزم ان الدواء أولى بان يكون مشتهى لان الصحة في رتبة الغايات والدواء في رتبة العلل المؤثرة وعلى هذا فاذا اعتبرنا اثنين كلاهما موضوع للادراك كان ما لاجله يدرك شيء آخر أولى بان يكون مدركاً كما ان المبادىء أولى بان تكون مدركة من النتائج والملكة من حيث هي ملكة ليست موضوعاً وليس يدرك شيء لاجلها على انها موضوع مدرك بل على انها استعداد او صورة بها يدرك المدرك ومن ثم لم يكن الاعتراض ناهضاً

الفصل الثالث

في ان العقل هل يدرك فعله

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان العقل الانساني ليس يدرك فعله اذ انما يدرك في الحقيقة ما كان موضوعاً للقوة المدركة · والفعل مغاير للموضوع · فاذاً ليس يدرك العقل فعله

٢ وايضاً كل مايدرك فانه يدرك بفعل ما فلو كان العقل يدرك فعله لكان يدركه بفعل ما ولكان يدرك هذا الفعل ايضاً بفعل آخر فيلزم التسلسل وهو محال في ما يظهر

٣ وايضاً ان نسبة العقل الى فعله كنسبة الحس الى فعله · والحس الخاص ليس

يشعر بفعله بل ذلك خاصٌ بالحس المشترك كما في كتاب النفس ٢ م ١٣٢ وما بعده فاذاً كذلك العقل ليس يعقل فعله

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ١٠ و ١١ «أَعقلُ كوني أعقلُ»

والجواب ان يقال انما يدرك كل شيء بحسب كونه بالفعل كما مرَّ في الفصلين السابقين والكمال الأَخير للعقل هو فعلهُ لانه ليس كالفعل المتعدي الى آخر الذي هو كمال المفعول كما ان الابتناء هو كمال المبنيّ بل يستقر في الفاعل على انه كمال له وفعله كما في الالهيات ك ٩ م ١٦ ٠ فاذاً اول ما يُتعقَّل في العقل تعقُّلهُ غير ان العقول متفاوتةٌ في ذلك بتفاوتها في انفسها فمنها ما هو نفس تعقله وهو العقل الالهي ولهذا كان تعقلُ الله كونه يتعقل هو نفس تعقله ماهيته لان ماهيته هي عين تعقله ٠ ومنها ما ليس نفس تعقله لكن ماهيته هي الموضوع الأَول لتعقله وهو العقل الملكيُّ على ما مرَّ في مب ٤٥ ف ١ و ٢ ومن ثمَّ فالملاك وان تغاير فيهِ اعتبارًا تعقُّلُه كونه يتعقل وتعقله ماهيته لكنه يعقل كليهما معاً وبفعلٍ واحدٍ لان تعقله لماهيته هو الكمال الخاص لماهيته والشيء وكماله يُعقلان معاً وبفعلٍ واحدٍ ٠ ومنها ما ليس نفس تعقله ولا الموضوع الاول لتعقله هو ماهيتهُ بل شيءٌ خارجٌ وهو حقيقة الشيء المادي وهذا هو العقل الانساني ومن ثمَّ كان اول ما يُدرَك بالعقل الانساني هو هذا الموضوع ثم يُدرَك بعده الفعل الذي به يُدرَك الموضوع وبالفعل يُدرَك العقل الذي تعقُّلهُ هو كماله وبناءً على هذا قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٣٥ ان الموضوعات تُدرَك قبل الأَفعال والأَفعالُ تدرَك قبل القوى

اذاً اجيب على الاول بان موضوع العقل امرٌ عامٌ يندرج تحته فعل التعقل ايضاً وهو الموجود والحق فالعقل اذن يجوز ان يدرك فعله لكن لا اولاً اذ ليس

الموضوع الأول للعقل الانساني في هذه العاجلة هو كل موجودٍ وحقٍ بل الموجود والحق المعتبر في الماديات التي منها يتأدى الى ادراك سائر الاشياء كما مرَّ في مب ٨٤ ف٧ .

وعلى الثاني بان التعقل الانساني ليس فعلاً وكمالاً للحقيقة المعقولة حتى يجوز ان تُتعقَّل حقيقة الشيء المادي وتعقُّلها بفعلٍ واحدٍ كما يتعقّل الشيء وكماله بفعلٍ واحدٍ ومن ثَمَّ كان الفعل الذي به يعقلُ العقلُ الحجر غير الفعل الذي به يعقلُ كونه يعقل الحجر وهلمَّ جرًّا وليس يستحيل كون العقل غير متناهٍ بالقوة كما مرَّ في المبحث الآنف ف٢

وعلى الثالث بان شعور الحس الخاص انما يحصل بتاثير المحسوس الخارج في الآلة المادية وليس يجوز ان يؤثر شيءٌ ماديٌّ في نفسه بل يجب ان يتأثر من آخر ولهذا كان فعل الحس الخاص يدرَك بالحس المشترك . واما العقل الانساني فليس يعقلُ بتأثر الآلة تأثرًا ماديًا فليس حكمهما واحدًا

الفصلُ الرَّابعُ

في ان العقل هل يعقل فعل الارادة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان العقل ليس يعقل فعل الارادة اذ ليس يعقل شيئًا ما لم يكن حاضرًا عنده نوعًا من الحضور . وليس فعل الارادة حاضرًا عنده لانهما قوتان متغايرتان . فاذًا ليس يدرك العقل فعل الارادة

٢ وايضًا ان الفعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع . وموضوع الارادة مغايرٌ لموضوع العقل . فاذًا كذلك فعل الارادة مغايرٌ بالنوع لموضوع العقل . فاذًا ليس يدرَك بالعقل

٣ وايضًا قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ ب ١٧ ان الانفعالات النفسانية « لا تُدرَك بالصور كالاجسام ولا بالحضور كالصنائع بل ببعض العلائم » وليس

يجوز في ما يظهر ان يكون للاشياء في النفس علائم أُخرى سوى ماهيات الاشياء المدرَكة او اشباهها . فاذاً يستحيل ان يدرك العقل الانفعالات النفسانية التي هي افعال الارادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ١٠ و ١١ «أعقِلُ كوني اريد»

والجواب ان يقال ليس فعل الارادة شيئاً سوى ميلٍ لاحقٍ للصورة المعقولة كما ان الشوق الطبيعي ميلٌ لاحقٌ للصورة الطبيعية على ما مرَّ في مب ٥٩ ف ١ والميل انما يوجد في شيء بحسب حال ذلك الشيء ومن ثَمَّه كان الميل الطبيعي موجوداً في الشيء الطبيعي وجوداً طبيعياً والميل الذي هو الشوق المحسوس موجوداً في الحساس وجوداً محسوساً وكذا كان الميل المعقول الذي هو فعل الارادة موجوداً وجوداً معقولاً في العاقل على انه مبدؤه الاول ومحلّه الخاص ومن ثَمَّه عبّر الفيلسوف عن ذلك في كتاب النفس ٣ م٤٢ بقوله «الارادة موجودة في العقل» وما يوجد في عاقلٍ ما وجوداً معقولاً يلزم ان يُعقَل منه فكان فعل الارادة يُعقَل من العقل من حيث يُدرِك الانسان انه يريد ومن حيث يدرك طبيعة هذا الفعل وبالتالي من حيث يدرك طبيعة مبدئه الذي هو الملكة او القوة

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما ينهض لو كان العقل والارادة متغايرين محلاً كما هما قوتان متغايرتان للزوم كون ما في الارادة غائباً عن العقل الاّ انه لما كان محل كليهما واحداً وهو جوهر النفس وكان احدهما مبدأً للآخر على نحوٍ ما لزم ان ما يحصل في الارادة حاصلٌ بوجهٍ ما في العقل ايضاً

وعلى الثاني بان الخير والحق اللذين هما موضوعا الارادة والعقل وان تغايرا اعتباراً الا ان كلاً منهما مندرجٌ في الآخر كما مرَّ في مب ٨٢ ف ٣ ومب ١٦ ف ٤ لان الحق خيرٌ ما والخير حقٌّ ما ومن ثَمَّه فما هو خاصٌ بالارادة يجوز ان

يكون موضوعاً للعقل وما هو خاص بالعقل يجوز ان يكون موضوعاً للارادة

وعلى الثالث بان انفعالات النفس ليست موجودة في العقل بشبهها فقط كالاجسام ولا بحضورها فيه على انه محلها كالصنائع بل كما يوجد المبتدأ في المبدإ الحاصلة فيه علامة المبتدإ ومن ثمه قال اوغسطينوس ان انفعالات النفس موجودة في الحافظة ببعض العلائم

المبحث الثامن والثمانون

في ان النفس الانسانية كيف تدرك ما فوقها — وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في كيفية ادراك النفس لما فوقها اي للجواهر المجرَّدة والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ في ان النفس الانسانية هل تقدر في حال هذه العاجلة ان تعقل الجواهر المجردة التي نسميها ملائكة بانفسها — ٢ في انها هل تقدر ان تتأدى الى معرفتها بادراك الماديات — ٣ في ان الله هل هو اول شيء ندركه

الفصل الاوَّل

في ان النفس الانسانية هل تقدر في حال هذه العاجلة ان تعقل الجواهر المجرَّدة بانفسها

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان النفس الانسانية تقدر في حال هذه العاجلة ان تعقل الجواهر المجرَّدة بانفسها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٩ ب ٣ «كما ان العقل الانساني يدرك الجسمانيات بالحواس كذلك يدرك غير الجسمانيات بنفسه» والمراد بغير الجسمانيات الجواهر المجرَّدة · فاذاً العقل الانساني يعقل الجواهر المجرَّدة

٢ وايضاً ان الشيء يُدرَك بمثله · والعقل الانساني اشبه بالمجرَّدات منه بالماديات لكونه مجرَّداً كما يتضح مما مرَّ في مب ٧٥ ف ٥ ومب ٧٦ ف ١ · ولما كان يعقل

المادياتُ كان بالأَولى يعقل المجرَّدات

٣ وايضاً اذا كنا لا نشعر جداً بما هو محسوسٌ في نفسه جدًّا فانما ذلك لان عظم المحسوسات يفسد الحواس على ان عظم المعقولات ليس يُفسد العقل كما في كتاب النفس ٣ م٧ · فاذًا ما كان معقولاً جداً في نفسه فهو معقولٌ جداً لنا ايضاً · ولما لم تكن الماديات معقولةً الا من حيث نجعلها معقولةً بالفعل بتجريدها عن المادة وضح ان الجواهر المجرَّدة طبعاً اكثر معقولية في انفسها · فتعقلنا اذًا لها اعظم من تعقلنا للماديات

٤ وايضاً قال الشارح في شرح الكتاب الثاني من الالهيات « لو كان تعقل الجواهر المجرَّدة غير مقدورٍ لنا لكانت الطبيعة قد فعلت شيئًا باطلاً لانها تكون قد جعلت ما هو معقولٌ طبعاً في نفسه غير معقولٍ من احدٍ » والطبيعة لا تفعل شيئًا باطلاً · فاذًا تعقُّل الجواهر المجرَّدة مقدورٌ لنا

٥ وايضاً ان نسبة العقل الى المعقولات كنسبة الحس الى المحسوسات · والبصر الانساني يقدر على إبصار جميع الاجسام سواءٌ كانت عاليةً وغير فاسدة او سافلة وفاسدة · فاذًا العقل الانساني يقدر ان يعقل جميع الجواهر المعقولة والعالية والمجرَّدة

لكن يعارض ذلك قوله في حك ٩ : ١٦ « ما في السماوات من يطَّلعُ عليه » والمراد بما في السماوات الجواهر المجرَّدة كقوله في متى ١٨ : ١٠ « ان ملائكتهم في السماوات كلَّ حينٍ يعاينون وجه ابي الذي في السماوات » فاذًا ليس يقدر انسانٌ ان يدرك بنظره العقلي الجواهرَ المجرَّدة

والجواب ان يقال اذا اعتُبِرَ مذهب افلاطون فالجواهر المجرَّدة لا تُعقَل منا فقط بل هي اول ما نعقله ايضاً فقد ذهب افلاطون الى ان الموضوع الخاص لعقلنا هو الصور المجرَّدة القائمة بانفسها التي يسميها مُثُلاً فهي اذًا تُعقَل منا اولاً و بالذات

واما المادّيات فانما يتعلق بها ادراك النفس بمشاركة الخيال والحس للعقل فاذاً كلما كان العقل اكثر تمحضاً كان اشدّ ادراكاً لحقيقة المجرّدات المعقولة . واما على مذهب ارسطو الذي يظهر لنا انه احق فالعقل الانساني انما ينظر طبعاً في حال هذه العاجلة الى طبائع الماديات فهو من ثم ليس يعقل شيئاً الا بالتفاته الى الصور الخيالية كما يتضح مما تقدم في مب ٨٤ ف ٧ وهكذا يتضح ان الجواهر المجرّدة التي لا ينالها الحس والوهم يتعذر علينا تعقلها اولاً وبالذات بحسب طريقة ادراكنا الحاضرة . ومع ذلك فقد ذهب ابن رشد الى ان الانسان يقدر اخيراً في هذه العاجلة ان يتوصل الى تعقُّل الجواهر المفارقة باتصال جوهر مفارق بنا يسميه العقل الفعال يعقل بطبعه الجواهر المفارقة لكونه جوهراً مفارقاً فمتى اتصل بنا بحيث نقدر ان نَعقِل به عَقَلْنا نحن ايضاً الجواهر المفارقة كما نعقل الآن الماديات باتصال العقل الهيولاني بنا وقد اثبت ان العقل الفعّال يتصل بنا على هذا الوجه لاننا لما كنا نعقل بالعقل الفعّال وبالمعقولات النظرية كما يتضح من تعقلنا اللوازم بالمبادىء المعقولة وجب ان تكون نسبة العقل الفعال الى المعقولات النظرية نسبة الفاعل الاصيل الى الآلات او نسبة الصورة الى المادة فان فعلاً يستند الى مبدأين بهاتين الطريقتين اما الى الفاعل الاصيل والآلة فكاستناد القطع الى الصانع والمنشار واما الى الصورة والمحل فكاستناد التسخين الى الحرارة والنار ونسبة العقل الفعّال الى المعقولات النظرية بكلتا الطريقتين نسبة الكمال الى المتكمل والفعل الى القوة والكامل والكمال يحلان معاً في شيء كحلول المرئي بالفعل والضوء في الحدقة فاذاً المعقولات النظرية والعقل الفعّال تحل معاً في العقل الهيولاني وكلما كانت المعقولات النظرية الحالة فينا اكثر زاد قربنا الى كمال اتصال العقل الفعّال بنا حتى اذا ادركنا جميع المعقولات النظرية اتصل بنا العقل الفعّال اتصالاً كاملاً وامكن لنا ان ندرك به جميع الاشياء المادية والمجرّدة

وفي ذلك جعل سعادة الانسان القصوى ولا فرق في ذلك بين ان يكون العقل الهيولاني في حال هذه السعادة يعقل الجواهر المفارقة بالعقل الفعّال كما هو مذهبه او لا يعقلها اصلاً كما هو مذهب الاسكندر الافروديسي على ما رواه هو لكونه اثبت ان العقل الهيولاني فاسدٌ بل انما يعقل الانسان الجواهر المفارقة بالعقل الفعّال الا ان هذه الاشياء التي وضعها ابن رشد لا يمكن قبولها اما اولاً فلأنه اذا كان العقل الفعال جوهراً مفارقاً فيستحيل ان نعقل به بطريق الصورة لان ما به يفعل فاعل بطريق الصورة هو صورة الفاعل وفعله اذ كل فاعل انما يفعل من حيث هو موجودٌ بالفعل كما تقدم في مب ٧٩ ف ٣ عند الكلام على العقل الهيولاني . واما ثانياً فلأنه اذا كان العقل الفعال جوهراً مفارقاً على حسب قوله فلا يتصل بنا بجوهره بل بنوره فقط بحسب اشتراك المعقولات النظرية فيه لا باعتبار سائر افعاله حتى نقدر ان ندرك بذلك الجواهر المجرَّدة كما اننا اذا رأينا الالوان المستضيئة بالشمس لا يتصل بنا جوهر الشمس حتى نقدر ان نفعل افعال الشمس بل انما يتصل بنا ضوءُها فقط لاجل رؤية الألوان . واما ثالثاً فلأنه ولو سلمنا ما قاله واصحابه من ان جوهر العقل الفعال يتصل بنا لكنهم لا يقولون بان العقل الفعال يتصل بنا كل الاتصال باعتبار معقولٍ واحدٍ او اثنين بل باعتبار جميع المعقولات النظرية والمعقولات النظرية كلها ليست مساويةً لقوة العقل الفعال لان تعقل الجواهر المفارقة اعظم جدّاً من تعقل جميع الماديات ومن ثمَّه يتضح انه ولو تُعقِّلت جميع الماديات لا يتصل العقل الفعال بنا بحيث نقدر ان نعقل به الجواهر المفارقة . واما رابعاً فلأنه لا يكاد احدٌ في هذه الدنيا يعقل جميع الماديات فيلزم ان ليس يدرك السعادة احدٌ او انه لا يدركها الا قليلون جدّاً وهذا منافٍ لقول الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٩ « السعادة خيرٌ مشتركٌ يجوز ان يدركه كل من ليس عارياً عن الفضيلة » وايضاً فينافي العقل ان الغاية الموضوعة لنوع

لا يدركها الا الأقل من افراد ذلك النوع · واما خامساً فلأن الفيلسوف قال صريحاً في الكتاب المذكور ب ١٠ « السعادة فعلٌ مطابقٌ للفضيلة الكاملة » وبعد ان ذكر في ك ١٠ ب ٧ كثيراً من الفضائل قال ان السعادة القصوى القائمة بمعرفة المعقولات العظمى تحصل بحسب فضيلة الحكمة التي اثبت في ك ٦ ب ٧ انها اصل العلوم النظرية فيتضح من ثمَّ ان ارسطو جعل سعادة الانسان القصوى في معرفة الجواهر المفارقة التي يمكن حصولها بالعلوم النظرية لا باتصال العقل الفعال على ما زعم بعضٌ · واما سادساً فلأننا قد اسلفنا في مب ٧٩ ف ٤ ان العقل الفعال ليس جوهراً مفارقاً بل قوةً نفسانية تتناول بفعلها ما يتناوله العقل الهيولاني بقبوله لان العقل الهيولاني ما به تنفعل النفس من كل شيء والعقل الفعال ما به تفعل كل شيء كما في كتاب النفس ٣ م ١٨ فاذاً انما يتناول كلاهما في حال هذه العاجلة الماديات فقط التي يجعلها العقل الفعال معقولة بالفعل ويقبلها العقل الهيولاني · فاذاً لسنا نقدر في حال هذه العاجلة ان نعقل الجواهر المفارقة المجرَّدة بانفسها لا بالعقل الهيولاني ولا بالعقل الفعال

اذاً اجيب على الاول بان مفاد كلام اوغسطينوس هذا ان ما يدركه عقلنا من غير الجسمانيات فانه يدركه بنفسه وهذا حقٌ حتى ان الفيلسوف قال في كتاب النفس ١ م ٢ ان علم النفس مبدأٌ لمعرفة الجواهر المفارقة لان نفسنا بمعرفتها ذاتها تتأدى الى معرفة الجواهر المفارقة على قدر طاقتها لا انها بمعرفتها ذاتها تعرف تلك الجواهر معرفةً مطلقاً وتامةً

وعلى الثاني بان شبه الطبيعة ليس كافياً وحده للادراك والاَّ لوجب ان يقال بما قال انبيذقليس من ان ادراك النفس جميع الاشياء يقتضي ان تكون النفس من طبيعة جميع الاشياء بل انما يقتضي الادراك حصول شبه المدرَك في المُدرِك على انه صورةٌ له · والعقل الانساني الهيولاني من طبعه في حال هذه العاجلة ان يتصور

باشباه المادّيات المنتزعة من الصور الخيالية فكان من ثمه للماديات اعظم ادراكاً منه للجواهر المجرَّدة

وعلى الثالث بانه لا بد من مناسبةٍ ما بين الموضوع والقوة المدركة كمناسبة الفاعل للمنفعل والكمال للمتكمل فاذاً ليس عدم ادراك الحس للمحسوسات العظيمة لان هذه المحسوسات تفسد المشاعر فقط بل لعدم المناسبة بينها وبين القوى الحساسة ايضاً. وكذا ليس بين الجواهر المجرَّدة وعقلنا مناسبةٌ في حال هذه العاجلة فلا يجوز ان يتعقلها

وعلى الرابع بان اعتراض الشارح ساقطٌ من وجهين اما اولاً فلأنه ليس يلزم من عدم تعقلنا الجواهر المفارقة عدم تعقل تعقلٍ لها فهي تعقل انفسها وكلٌ منها يعقل الآخر واما ثانياً فلأن تعقلنا الجواهر المفارقة ليس غايةً لها وانما يقال لغوٌ وباطلٌ لما ليس يدرك الغاية المتجه اليها فاذاً ليس يلزم كون الجواهر المجرَّدة سدًى وان لم نتعقلها بوجهٍ

وعلى الخامس بان الحس يدرك الاجرام العالية والاجرام السافلة بطريقةٍ واحدة اي بتأثر الآلة من المحسوس واما الجواهر المادية والجواهر المجرَّدة فلسنا نعقلها بطريقةٍ واحدة لاننا نعقل الجواهر المادية بطريقة الانتزاع ولسنا نعقل كذلك الجواهر المجرَّدة اذ ليس لها صورٌ خيالية

الفصلُ الثاني

في ان العقل الانساني هل يقدر ان يتأدى بادراك الماديات الى تعقل الجواهر المجرَّدة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان العقل الانساني يقدر ان يتأدى بادراك الماديات الى تعقل الجواهر المجرَّدة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ «لا يستطيع العقل الانساني ان يرتقي الى ذلك النظر المجرَّد في المراتب السماوية ما لم يستعن على ذلك بهداية المادّيات» فاذاً يجوز ان نهتدي

بالماديات الى تعقل الجواهر المجرَّدة

٢ وايضاً ان محل العلم هو العقل · والعلم والحدود تتعلق بالجواهر المجرَّدة فقد حدّ الدمشقي الملاك في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣ والتعاليم اللاهوتية والفلسفية تبحث شيئاً عن الملائكة · فاذاً يجوز ان نتعقل الجواهر المجرَّدة

٣ وايضاً ان النفس الانسانية من جنس الجواهر المجرَّدة · ويجوز ان نعقلها بفعلها الذي به تعقل الماديات · فاذاً يجوز ان نعقل ايضاً سائر الجواهر المجرَّدة بما تفعله في الماديات

٤ وايضاً ان العلة التي لا يجوز ادراكها بآثارها انما هي تلك التي تبعد عن آثارها بعداً غير متناهٍ · وليس كذلك الا الله وحده · فاذاً يجوز ان نعقل بالماديات سائر الجواهر المجرَّدة المخلوقة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ « ليس يجوز ادراك المعقولات بالمحسوسات والبسائط بالمركبات وغير الجسمانيات بالجسمانيات »

والجواب ان يقال قد روى ابن رشد ان فيلسوفاً يسمّى ابن باجة وضع اننا نقدر بتعقل الجواهر المادية ان نتأدى بحسب المبادىء الفلسفية الصحيحة الى تعقل الجواهر المجرَّدة لانه لما كان العقل الانساني مطبوعاً على تجريد ماهية الشيء المادي من المادة فلو كان ايضاً في تلك الماهية شيءٌ من المادة لقدر ايضاً على تجريدها منه ولان التسلسل في ذلك ممتنعٌ يقدر اخيراً على الوصول الى ماهية معقول ما عارية مطلقاً عن المادة وهذا هو تعقل الجوهر المجرَّد · على ان هذا القول انما ينهض لو كانت الجواهر المجرَّدة صوراً ومثلاً لهذه الماديات كما ذهب الافلاطونيون واما على نفي ذلك والقول بان الجواهر المجرَّدة مغايرةٌ مطلقاً في الحقيقة لماهيات الماديات فبالغاً ما يبلغ تجريد العقل الانساني لماهية المادي من المادة ليس يتوصل اصلاً الى ما يشبه الجوهر المجرَّد ومن ثم لا نقدر ان نتعقل

الجواهر المجرَّدة تعقلاً كاملاً بالجواهر المادية

اذاً اجيب على الاول باننا انما نقدر ان نرتقي بالماديات الى شيءٍ من معرفة المجرَّدات لا الى تمام معرفتها اذ ليس بين الماديات والمجرَّدات تناسبٌ كافٍ بل الاشباه التي يمكن اخذها من الماديات لتعقل المجرَّدات بعيدة جدًّا عن حقيقة المجردات كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٢

وعلى الثاني بان بحث العلوم عن الموجودات العالية انما يكون على الاخص بطريق السلب فان ارسطو قد عرَّف الاجرام العلوية بنفي خاصيات الاجرام السفلية كما في كتاب السماء ١ م١٧ و ١٨ و ١٩ فبالأولى اذن لا يجوز ان ندرك الجواهر المجرَّدة بتعقلنا ماهياتها بل انما نتلقى بعض التعاليم المتعلقة بها في بعض العلوم بطريق السلب ومن جهة نسبتها الى الماديات من وجهٍ ما

وعلى الثالث بان النفس تعقل ذاتها بتعقلها الذي هو فعلها الخاص الكاشف عن قوتها وطبيعتها كشفاً كاملاً · والجواهر المجرَّدة ليس يمكن ان تدرك قوتها وطبيعتها ادراكاً كاملاً لا بذلك ولا بغيره مما يوجد في الماديات لعدم مساواته لقواها

وعلى الرابع بان الجواهر المجرَّدة المخلوقة ليست مشاركةً للجواهر المادية في الجنس الطبيعي اذ ليس لها ما لتلك من حقيقة القوة والمادة لكنها مشاركةٌ لها في الجنس المنطقي لدخولها في مقولة الجوهر لتغاير الماهية والوجود فيها واما الله فليس مشاركاً للماديات لا في الجنس الطبيعي ولا في الجنس المنطقي كما مرَّ في مب ٣ ف ٥ ومن ثم جاز ان يدرَك باشباه المادّيات شيءٌ من الملائكة باعتبار الحقيقة المشتركة وان لم يدرَك منها شيءٌ باعتبار حقيقة النوع ولم يجز اصلاً ان يدرَك بها شيءٌ من الله

الفصلُ الثالثُ

في ان الله هل هو اول شيء يدركهُ العقل الانساني

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله هو اول شيء يدركه العقل الانساني لان ما فيه يدرَك جميع ما سواه وبه نحكم على ما سواه هو اول ما ندركه كما ان الضوء هو اول ما تدركه العين والمبادىء الأُولى اول ما يدركه العقل . ونحن ندرك جميع الاشياء بنور الحق الاول وبه نحكم على جميع الاشياء كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١١ . فالله اذن اول شيء ندركه

٢ وايضاً ما لاجله شيء كذا فهو أَولى ان يكون كذلك . والله هو علة ادراكنا كله لانه « النور الحقيقي الذي ينير كل انسان آتٍ الى العالم » كما في يو ١ : ٩ . فهو اذاً أَول شيء واخص شيء ندركه

٣ وايضاً ان اول ما يدرَك في الصورة هو الحقيقة التي عنها تكون الصورة . وانما يوجد في عقلنا صورة الله كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٢ ب ٥ فالله اذن اول شيء يدرَك في عقلنا

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١ : ١٨ « الله لم يرَهُ احدٌ قطُّ »

والجواب ان يقال لما كان العقل الانساني لا يقدر في حال هذه العاجلة ان يعقل الجواهر المجرَّدة المخلوقة كما تقدم في الفصل السابق كان بالأَولى لا يقدر ان يعقل ماهية الجوهر الغير المخلوق ومن ثَمَّ يجب ان يقال مطلقاً ان الله ليس اول شيء ندركه بل بالاحرى انما نتوصل الى معرفته بالمخلوقات كقول الرسول في رو ١ : ٢٠ « ان غير منظورات الله قد أُبصِرَت اذ أُدرِكَت بالمبروآت » واما أَول شيء نعقله في حال هذه العاجلة فهو ماهية المادّي التي هي موضوع عقلنا كما اسلفنا غير مرةٍ في مب ٨٤ ف ٧ ومب ٨٥ ف ١ ومب ٨٧ ف ٢

اذاً اجيب على الاول بأَنَّا انما نعقل جميع الاشياء ونحكم على جميع الاشياء بنور

الحق الأَول من حيث ان نور العقل الانساني الحاصل فيه بالطبع او بالفيض ليس شيئاً سوى أثر الحق الاول على ما تقدم في مب ١٢ ف ٢ ولما لم تكن نسبة نور العقل الانساني الى العقل الانساني نسبة ما يُعقَل بهِ نسبة ما بهِ يُعقَل لم يكن الله بالأَولى أَول ما يدركه العقل الانساني

وعلى الثاني بان قول الفيلسوف ما لاجله شيءٌ كذا فهو أَولى ان يكون كذلك انما يصدق في الاشياء المتحدة رتبةً كما مرَّ في مب ٨٧ ف ٢ واما الله فيدرَك غيره لاجله لا على انه المُدرَك الاول بل على انه العلة الأُولى للقوة المدركة

وعلى الثالث بانه لو كان في نفسنا صورةٌ تامةٌ لله كما ان الابن صورةٌ تامةٌ للآب لأَدرك عقلنا الله حالاً لكن فيها صورةٌ ناقصةٌ لله فاللازم باطلٌ

المبحثُ التاسعُ والثمانونَ

في معرفة النفس المفارقة — وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في معرفة النفس المفارقة والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل — ١ في ان النفس المفارقة البدن هل تقدر ان تعقل شيئاً — ٢ هل تعقل الجواهر المفارقة — ٣ هل تعقل جميع الطبيعيات — ٤ هل تعرف الجزئيات — ٥ هل تبقى لها ملكة العلم المستفاد هنا — ٦ هل يجوز ان تتصرف فعلاً في العلم المستفاد هنا — ٧ في ان البعد المكاني هل يحول دون معرفتها — ٨ في ان النفوس المفارقة الابدان هل تعرف ما يحدث هنا

الفصلُ الأَوَّلُ

في ان النفس المفارقة هل تقدر ان تعقل شيئاً

يُتخطَّى الى الأَول بان يقال: يظهر ان النفس المفارقة لا تقدر ان تعقل شيئاً اصلاً فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ١ م ٦٦ « ان التعقل يفسد بفساد

شيءٍ باطنٍ » وجميع بواطن الانسان تفسد بالموت . فاذًا يفسد التعقل ايضاً

٢ وايضاً ان تعطل الحواس واختلال الواهمة يحولان دون تعقل النفس الانسانية كما مرَّ في مب٨٤ف٧و ٨ . والحس والواهمة يفسدان رأساً بالموت كما يتضح مما تقدم في مب ٧٧ ف ٨ . فالنفس اذن لا تعقل شيئاً بعد الموت

٣ وايضاً لو كانت النفس المفارقة تعقل لوجب ان تعقل بصُوَرٍ ما . ولكنها لا تعقل بالصور الغريزية لانها في اول امرها « كصحيفةٍ لم يُكتَب فيها شيءٌ » ولا بصورٍ تنتزعها من الاشياء حين تعقلها اذ ليس لها آلات للحس والواهمة فتنتزع بواسطتها الصور المعقولة من الاشياء ولا بصورٍ منتزَعة من قبلُ ومختزنة في النفس للزوم عدم تعقل نفس الطفل شيئاً بعد الموت ولا بالصور المعقولة المفاضة من الله لان هذه المعرفة ليست بالطبع بل بالنعمة وكلامنا الآن على المعرفة الطبيعية . فاذًا النفس المفارقة البدن لا تعقل شيئاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المشار اليه م١٣ « اذا لم يكن للنفس فعلٌ خاصٌّ بها امتنعت مفارقتها » لكنه يجوز مفارقتها . فلها اذن فعل خاصٌّ بها وخصوصاً فعل التعقل . فهي اذن تعقل في حال مفارقتها البدن

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة إشكالاً من جهة ان النفس ما دامت متصلةً بالبدن لا تقدر ان تعقل شيئاً دون ان تلتفت الى الصور الخيالية كما يظهر بالتجربة فعلى ان ذلك ليس حاصلاً لها بالطبع بل بالعرض من طريق اتصالها بالبدن كما ذهب الافلاطونيون يسهل حلُّ هذا الاشكال لانه متى ارتفع عائق البدن رجعت النفس الى طبيعتها من تعقل المعقولات مطلقاً دون التفاتٍ الى الصور الخيالية شأن سائر الجواهر المفارقة الا ان قضية هذا القول ان اتصال النفس بالبدن ليس لاجل خير النفس لانها في حال اتصالها به اقل تعقلاً منها في حال مفارقته بل انما هو لاجل خير البدن وهذا باطلٌ لان المادة لاجل

الصورة دون العكس . اما اذا قلنا ان النفس مفطورةٌ على ان تعقل بالتفاتها الى الصور الخيالية فلما كانت طبيعتها لا تتغير بعد موت البدن يظهر انها لا تقدر ان تعقل حينئذٍ شيئاً اذ ليس لديها صورٌ خيالية فتلتفت اليها — فاذاً دفعاً لهذا الاشكال يجب ان يُعتَبر انه لما لم يكن شيءٌ يفعل الا من حيث هو موجودٌ بالفعل كانت طريقة فعل كل شيء تابعة لحال وجوده وللنفس في حالتي اتصالها بالبدن ومفارقتها له حالان من الوجود متغايران مع بقاء طبيعتها فيهما على حال واحدةٍ لكن ليس اتصالها بالبدن حاصلاً لها بالعرض بل بالطبع كما ان طبيعة الخفيف لا تتغير عند حصوله في المكان الخاص به مما هو طبيعيٌّ له وعند خروجه عن المكان الخاص به مما ليس طبيعياً له وعلى هذا متى كانت النفس متصلةً بالبدن تعقلت بطريقة الالتفات الى صور الاجسام الخيالية الحاصلة في آلاتٍ جسمانية ومتى كانت مفارقةً للبدن تعقلت بطريقة الالتفات الى تلك الامور المعقولة بالاطلاق كما هو شأن سائر الجواهر المفارقة فطريقة تعقلها بالتفاتها الى الصور الخيالية طبيعةٌ لها كاتصالها بالبدن لكن مفارقتها البدن خارجةٌ عن اقتضاء طبيعتها فلم يكن تعقلها دون التفاتٍ الى الصور الخيالية طبيعياً لها وعلى هذا فانما تتصل بالبدن لتفعل بحسب طبعها . على ان في هذا ايضاً نظراً لانه لما كان كل شيء يتجه الى ما هو افضل وكانت طريقة التعقل بالالتفات الى المعقولات مطلقاً افضل منها بالالتفات الى الصور الخيالية وجب ان يفطر الله النفس على ان تكون طريقة تعقلها الطبيعية اشرف وان لا تفتقر في ذلك الى اتصالها بالبدن وعلى هذا يجب ان يُعتَبر انه وان كان التعقل بالالتفات الى العاليات اشرف مطلقاً من التعقل بالالتفات الى الصور الخيالية الا انه انقص منه من حيث كان حاصلاً للنفس بالقوة وتحقيق ذلك ان في جميع الجواهر العقلية قوةً عاقلة حاصلة بفيض النور الالهي الذي هو واحدٌ وبسيط في المبدإ الأول وكلما تباعدت المخلوقات العقلية

عن ذلك المبدإ الاول ازداد ذلك النور تجزؤًا واختلافًا كما يعرض في الخطوط الخارجة عن المركز ولهذا كان الله يعقل بماهيته الواحدة جميع الاشياء واما الجواهر العقلية العالية فهي وان عقلت بصورٍ متكثرة لكنها تعقل بصورٍ اقلّ وعمّ واقوى على ادراك الاشياء بسبب ما فيها من نفوذ القوة العاقلة واما الجواهر العقلية السافلة فصورها اكثر واخص واقل قوةً على ادراك الاشياء من حيث ان قوتها العاقلة احطُّ رتبةً من قوة الجواهر العالية فهي اذن وان حصل لها صورٌ كلية كصور الجواهر العالية لكنها لما لم يكن لها ما لتلك من نفوذ قوة التعقل لم تكن تدرك بها الاشياء ادراكًا كاملًا بل على نحوٍ من العموم والاجمال . وهذا ظاهرٌ على نحوٍ ما في الناس لان من كان اضعف عقلًا فليس يدرك الاشياء ادراكًا كاملًا بمثل ما للاحدّ ذهنًا من التصورات الكلية ما لم يُبسَط له كلٌّ منها على حدةٍ . وواضحٌ ان النفوس الانسانية احطُّ في رتبة الطبيعة من سائر الجواهر العقلية وكمال الكون قد اقتضى ان تكون الاشياء على مراتب مختلفة فلو كانت النفوس البشرية مفطورةً من الله على ان تعقل بالطريقة التي بها تعقل الجواهر المفارقة لم يكن لها ادراكٌ كاملٌ بل اجماليٌّ ومن ثمّ فلكي تقدر على ادراك الاشياء ادراكًا كاملًا وخاصًا فُطِرَت على ان تكون متصلةً بالابدان وان تستفيد من المحسوسات معرفة المحسوسات الخاصة كما ان الناس المغفّلين لا يمكن إكسابهم العلم الّا بالامثلة المحسوسة وهكذا يتضح ان اتصال النفس بالبدن وتعقلها بالالتفات الى الصور الخيالية انما هو لاجل خيرها الا انه يجوز ان تفارق البدن ويحصل لها طريقةٌ أُخرى من التعقل

اذًا اجيب على الاول بان من أمعن النظر في كلام الفيلسوف المورَد وجد قوله هذا مبنيًا على ما قبله من ان التعقل حركةٌ للمركب كالاحساس لانه لم يكن أتى بعد على بيان الفرق بين العقل والحس . او يقال ان كلامه هناك على طريقة

التعقل الحاصلة بالالتفات الى الصور الخيالية

وبمثل ذلك يجاب ايضاً على الثاني المتفرع على الأول

وعلى الثالث بان النفس المفارقة لا تعقل بصورٍ غريزية ولا بصورٍ تنتزعها حين تعقلها ولا بصورٍ مختزنة عندها فقط كما تقرَّر في الاعتراض بل بالصور المفاضة عليها باشراق النور الالهي التي تشترك فيها كسائر الجواهر المفارقة وان كان اشتراكها فيها احط درجةً ومن ثمَّه متى انصرم التفاتها الى البدن التفتت حالاً الى العلويات وليس يمنع ذلك ان تكون معرفتها او قوتها طبيعية لان الله ليس علة لافاضة النور مجاناً فقط بل علةً للنور الطبيعي ايضاً

الفصل الثاني

في ان النفس المفارقة هل تعقل الجواهر المفارقة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان النفس المفارقة لا تعقل الجواهر المفارقة لان النفس المتصلة بالبدن اكمل من المفارقة البدن لانها جزءٌ طبيعيٌّ للطبيعة الانسانية وكل جزءٍ فهو اكمل في كله . والنفس المتصلة بالبدن لا تعقل الجواهر المفارقة كما مرَّ في مب ٨٨ ف ١ . فاذاً أولى ان لا تعقلها متى فارقت البدن

٢ وايضاً كل ما يُدرَك فاما يُدرَك بحضوره او بمثاله . وليس يجوز ان تدرك النفس الجواهر المفارقة بحضورها اذ ليس يتولج في النفس الا الله وحده ولا بمثلٍ تنتزعها النفس من الملاك لان الملاك ابسط من النفس . فاذاً ليس يجوز بحالٍ ان تدرك النفس المفارقة الجواهر المفارقة

٣ وايضاً ان بعض الفلاسفة جعلوا سعادة الانسان القصوى في ادراك الجواهر المفارقة فلو قدرت النفس المفارقة ان تعقل الجواهر المفارقة لادركت السعادة بمجرد مفارقتها وهذا باطل

لكن يعارض ذلك ان النفوس المفارقة تدرك ما سواها من النفوس المفارقة كما

ان الغني المُلقَى في الجحيم قد رأى لعازر وابراهيم على ما في لو ١٦ · فاذًا النفوس المفارقة ترى الشياطين والملائكة

والجواب ان يقال « ان عقلنا يستفيد معرفة غير الجسمانيات بنفسه » كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٩ب٣ اي بمعرفته نفسه كما اسلفنا في مب ٨٨ ف١ فاذًا انما نقدر ان نعلم كيف تدرك النفس المفارقة سائر المفارقات من ادراكها نفسها وقد تقدم في الفصل السابق ان النفس ما دامت متصلةً بالبدن تعقل بالتفاتها الى الصور الخيالية فهي اذًا لا تقدر ان تعقل نفسها ايضاً الا من حيث تصير عاقلةً فعلاً بالصورة المنتزَعة من الصور الخيالية لانها حينئذٍ انما تعقل نفسها بفعلها كما مرَّ في مب٨٧ف ١ واما متى فارقت البدن فلا تعقل بالتفاتها الى الصور الخيالية بل الى المعقولات بانفسها ومن ثَمَّ فهي تعقل نفسها بنفسها · ومن شأن كل جوهرٍ مفارقٍ ان يعقل ما فوقه وما دونه بحسب حاله اذ انما يُعقَل شيءٌ بحسب حصوله في العاقل وانما يحصل شيءٌ في آخر بحسب حال ذلك الآخر وحال جوهر النفس المفارقة أدنى من حال الجوهر الملكي لكنه مساوٍ لحال سائر النفوس المفارقة ومن ثمَّ كانت النفس تعرف سائر النفوس المفارقة معرفةً كاملة والملائكة معرفةً ناقصة هذا باعتبار معرفتها الطبيعية واما باعتبار معرفة المجد فلها حالٌ اخرى

اذًا اجيب على الاول بان النفس المفارقة وان كانت اقل كمالاً باعتبار طبيعة البدن لكنها من وجهٍ آخر اقل تقيدًا في التعقل من حيث ان ثقل البدن وانشغالها به يعوقانها عن خلوص التعقل

وعلى الثاني بان النفس المفارقة تعقل الملائكة بالاشباه المرسومة فيها من الله لكن هذه الاشباه لا تمثل الملائكة تمثيلاً تامًّا لان طبيعة النفس ادنى من طبيعة الملاك

وعلى الثالث بان سعادة الانسان القصوى ليست قائمة بمعرفة ايّ كان من الجواهر المفارقة بل بمعرفة الله فقط وهو لا تجوز عليه الرؤية الا بالنعمة واما سائر الجواهر المفارقة فهي وان لم يكن في معرفتها السعادة القصوى الا ان فيها سعادةً عظيمةً اذا تُعقِّلت تعقلاً كاملاً · والنفس المفارقة لا تعقلها بمعرفتها الطبيعية تعقلاً كاملاً كما تقدم في جرم الفصل

الفصلُ الثالثُ

في ان النفس المفارقة هل تعرف جميع الطبيعيات

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان النفس المفارقة تعرف جميع الطبيعيات لان الجواهر المفارقة مشتملة على حقائق جميع الطبيعيات · والنفوس المفارقة تعرف الجواهر المفارقة · فاذاً تعرف جميع الطبيعيات

٢ وايضاً من عَقَلَ المعقول الاعظم قَدَرَ بالأَولى ان يعقل المعقول الاقل · والنفس المفارقة تعقل الجواهر المفارقة التي هي اعظم المعقولات · فهي اذن تقدر بالأَولى ان تعقل جميع الطبيعيات التي هي معقولاتٌ أَقل

٣ لكن يعارض ذلك ان المعرفة الطبيعية في الشياطين اعظم منها في النفس المفارقة · والشياطين لا يعرفون جميع الطبيعيات بل يتعلمون كثيراً منها بالتجربة الطويلة كما قال ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم ١ ب١٢ف١٧ · فاذاً كذلك النفوس المفارقة لا تعرف جميع الطبيعيات

٤ وايضاً لو كانت النفس حالما تفارق البدن تعرف جميع الطبيعيات لذهب اجتهاد الناس في الحصول على معرفة الاشياء على غير طائلٍ · وهذا باطلٌ · فاذاً النفس المفارقة لا تعرف جميع الطبيعيات

والجواب ان يقال ان النفس المفارقة تعقل بالصور التي تقبلها بفيض النور الالهي كالملائكة على ما مرَّ في ف ١ الا انه لما كانت طبيعة النفس دون

طبيعة الملاك الذي هذه الطريقة من المعرفة طبيعةٌ له لم تكن النفس المفارقة تعرف الاشياء بهذه الصور معرفةً كاملةً بل اجمالية فكانت نسبة النفوس المفارقة الى المعرفة الناقصة والاجمالية التي بها تعرف الطبيعيات بهذه الصور كنسبة الملائكة الى معرفتها الكاملة · والملائكة يعرفون بالمعرفة الكاملة بهذه الصور جميع الطبيعيات لان الله فطر في العقل الملكي جميع الاشياء التي فطرها في طبائعها الخاصة كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٨ · فاذاً كذلك النفوس المفارقة تعرف جميع الطبيعيات لا معرفةً يقينية خاصة بل عامةً واجمالية

اذاً اجيب على الاول بان الملاك ايضاً ليس يعرف جميع الطبيعيات بجوهره بل ببعض الصور على ما مرَّ في مب ٨٨ ف ١ فليس يلزم اذن من معرفة النفس الجوهر المفارق انها تعرف جميع الطبيعيات

وعلى الثاني بان النفس المفارقة كما لا تتعقل الجواهر المفارقة تعقلاً كاملاً كذلك لا تعرف جميع الطبيعيات معرفةً كاملة بل اجمالية كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بان كلام ايسيدوروس على معرفة المستقبلات التي ليس يعرفها لا الملائكة ولا الشياطين ولا النفوس المفارقة الا اما في عللها او بالوحي الالهي وكلامنا على المعرفة الطبيعية

وعلى الرابع بان المعرفة التي تحصَّل هنا بالاجتهاد معرفةٌ خاصةٌ وكاملةٌ وتلك معرفةٌ اجمالية فليس يلزم ان يكون الاجتهاد في التعلُّم على غير طائل

الفصلُ الرَّابعُ

في ان النفس المفارقة هل تدرك الجزئيات

يتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان النفس المفارقة لا تدرك الجزئيات اذ ليس يبقى في النفس المفارقة قوةٌ داركة غير العقل كما يتضح مما تقدم في مب ٧٧ ف ٨ والعقل ليس يدرك الجزئيات كما مرَّ في مب ٨٦ ف ١ · فاذاً النفس المفارقة لا

تدرك الجزئيات

٢ وايضاً ان ادراك الجزئي محدودٌ اكثر من ادراك الكلي · والنفس المفارقة لا تدرك انواع الطبيعيات ادراكاً محدوداً · فاذاً بالأولى لا تدرك الجزئيات

٣ وايضاً لو ادركت الجزئيات ولم يكن ادراكها لها بالحس لأدركت جميع الجزئيات بوجهٍ واحدٍ · وهي لا تدرك جميع الجزئيات · فاذاً لا تدرك شيئاً منها

لكن يعارض ذلك قول الغنيّ الملقى في الجحيم كما في لو ١٦ : ٢٨ «لي خمسة اخوة»

والجواب ان يقال ان النفوس المفارقة تدرك بعض الجزئيات لا كلّها ولو كانت حاضرةً ايضاً وتوضيح ذلك ان للتعقل طريقتين احداها بالانتزاع من الصور الخيالية وبهذه الطريقة ليس للعقل ان يدرك الجزئيات قصداً بل تبعاً كما مرَّ في مب ٨٦ ف ١ والثاني بافاضة الصور من الله وبهذه الطريقة يقدر العقل ان يدرك الجزئيات لانه كما ان الله يُدرك بماهيته جميع الاشياء كليّها وجزئيّها من حيث هو علةٌ للمبادىء الكلية والشخصية كما سلف في مب ١٤ ف ٢ كذلك الجواهر المفارقة تقدر ان تدرك الجزئيات بالصور التي هي اشباهٌ لتلك الذات الالهية حاصلةٌ بالمشاركة والفرق في ذلك بين الملائكة والنفوس المفارقة ان الملائكة يدركون الاشياء بهذه الصور ادراكاً كاملاً وخاصاً والنفوس المفارقة تدركها بها ادراكاً اجمالياً ومن ثمَّ كان للملائكة بسبب نفوذ عقلهم ان يدركوا بهذه الصور لا طبائع الاشياء بالتفصيل فقط بل الجزئيات المندرجة تحت الانواع ايضاً ولم يكن للنفوس المفارقة ان تدرك بها الا تلك الجزئيات المحدودة اليها على نحوٍ ما اما بمعرفةٍ سابقةٍ او بانفعالٍ ما او بنسبة طبيعية او بتدبيرٍ الهي لان كل ما يحل في شيء فانه يحل فيه على حسب حال القابل

اذاً اجيب على الاول بان العقل ليس يدرك الجزئيات بطريقة الانتزاع ·

والنفس المفارقة لا تعقل الجزئيات بهذا الوجه بل كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بان ادراك النفوس المفارقة انما يتحدد الى تلك الانواع او الاشخاص التي للنفس المفارقة نسبةٌ محدودةٌ اليها كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بان النفس المفارقة ليست نسبتها الى جميع الجزئيات على السواء بل لها الى بعضها نسبةٌ ليست الى غيره فلم يكن وجه ادراكها جميع الجزئيات واحداً

الفصلُ الخامسُ

في ان ملكة العلم المستفاد هنا هل تبقى في النفس المفارقة

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان ملكة العلم المستفاد هنا لا تبقى في النفس المفارقة فقد قال الرسول في ١ كور ١٣ : ٨ « العلم يُبطَل »

٢ وايضاً ان بعض الاشرار يملكون العلم مع خلوّ بعض الاخيار عنه فلو بقيت ملكة العلم في النفس بعد الموت ايضاً لكان لبعض الاشرار في الآخرة مزيةٌ على بعض الاخيار وهذا باطلٌ .

٣ وايضاً ان النفوس المفارقة سيحصل لها العلم بفيض النور الالهي فلو بقي العلم المستفاد هنا في النفس المفارقة لاجتمع في محل واحدٍ صورتان لنوعٍ واحدٍ وهذا محالٌ

٤ وايضاً قال الفيلسوف في المقولات في باب مقولة الكيف « الملكة كيفيةٌ تعسر حركتها » وقد يفسد العلم بمرضٍ او نحوه · وليس يحدث في هذه الحيوة تغيرٌ شديدٌ كالتغيرُّ الذي يحدث بالموت · فيظهر اذن ان ملكة العلم تفسد بالموت

لكن يعارض ذلك قول ايرونيموس في رسالته الى بولينوس « لنتعلمنَّ على الارض ما يبقى لنا علمه في السماء »

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان محل ملكة العلم ليس العقل بل القوى الحساسة اسي الواهمة والمفكرة والحافظة وان المُثُل المعقولة لا تُحفَظ في العقل

الهيولاني . ولو كان هذا المذهب صحيحاً لكانت ملكة العلم المستفاد هنا تزول بالكلية بزوال البدن لكن لما كان محل العلم هو العقل الذي هو محل المُثُل كما في كتاب النفس ٣م٦ وجب ان يكون بعض ملكة العلم المستفاد هنا في القوى الحساسة المتقدم ذكرها وبعضها في العقل وهذا يمكن اعتباره من الافعال التي تستفاد بها الملكة لان « الملكات تشبه الافعال المستفادة هي بها » كما في الخلقيات ك ٢ ب ١ وافعال العقل التي يستفاد بها العلم في هذه الدنيا تحصل بالتفات العقل الى الصور الخيالية الحاصلة في القوى الحساسة المذكورة فاذاً بهذه الافعال يستفيد العقل الهيولاني قوةً على النظر بالمُثُل الحالَّة فيه والقوى السافلة المذكورة تستفيد استعداداً يصير العقل به اسهل نظراً في المعقولات بالتفاته الى تلك المُثُل وكما ان فعل العقل يحصل بالاصالة وباعتبار صورته في العقل وباعتبار مادته واستعداده في القوى السافلة كذلك الحال ايضاً في الملكة وعلى هذا فما كان من العلم الدنيوي في القوى السافلة لا يبقى في النفس المفارقة وما كان منه في العقل يبقى فيها لا محالة لان صورةً تفسد على ضربين كما في كتاب طول الحيوة وقصرها ب٢ بالذات وذلك متى أُفسدَت من ضدها كما يفسد الحار من البارد وبالعرض اي بفساد المحل . وواضحٌ ان العلم الذي في العقل يمتنع فساده بفساد المحل لعدم فساد العقل كما مرَّ بيانه في مب ٧٩ف٢ وكذا يمتنع فساد الصور المعقولة التي في العقل الهيولاني بضدها اذ ليس شيءٌ مضاداً لمعنى المعقولات وخصوصاً باعتبار التعقل البسيط الذي به تُعقَل الماهية واما باعتبار الفعل الذي به يركّب العقل ويفصّل او يقيس فتوجد المضادة في العقل اذ ان كذب القضية او الدليل مضادٌ لصدقهما وعلى هذا النحو قد يفسد العلم بضده اي متى نكَّب الدليل الكاذب بالانسان عن معرفة الحق ومن ثمَّه وضع الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره لفساد العلم بالذات طريقتين النسيان من جهة الحافظة والانخداع من جهة بطلان

الدليل . وهذا لا محل له في النفس المفارقة فاذاً يجب ان يقال ان ملكة العلم من جهة كونها في العقل تبقى في النفس المفارقة

اذاً اجيب على الاول بان كلام الرسول هناك ليس على ملكة العلم بل على فعل المعرفة ومن ثمه قال اثباتاً لذلك « اعلم الآن علماً ناقصاً »

وعلى الثاني بانه كما يجوز ان يكون بعض الاشرار في بدنه اعظم قامة من بعض الاخيار كذلك يجوز ان يكون لبعض الاشرار في الآخرة ملكة ليست لبعض الاخيار على ان هذا ليس شيئاً بالنسبة الى المزايا الأُخر الحاصلة للاخيار

وعلى الثالث بانه ليس لكلا العلمين حقيقة واحدة فلا يلزم محال

وعلى الرابع بان ذلك الدليل ينهض على فساد العلم باعتبار ما هو من جهة القوى الحساسة

الفصلُ السَّادسُ

في ان فعل العلمِ المستفادِ هنا هل يبقى في النفس المفارقة

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان فعل العلم المستفاد هنا لا يبقى في النفس المفارقة فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ١م٦٦ « متى فسد البدن فقدت النفس التذكر والمحبة » ونظر النفس في ما سبق علمها به تذكرٌ له . فاذاً يمتنع ان يبقى في النفس المفارقة فعلُ ما استفادته هنا من العلم

٢ وايضاً ان الصور المعقولة ليست في النفس المفارقة أقوى منها في النفس المتصلة بالبدن . وليس لنا هنا ان نعقل بالصور المعقولة ما لم نلتفت الى الصور الخيالية كما تقدم في مب ٨٤ ف ٧ . فاذاً لن يكون ذلك للنفس المفارقة ايضاً وهكذا لن تقدر النفس المفارقة اصلاً ان تعقل بالصور المعقولة المستفادة هنا

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك٢ب١ ان الملكات تُصدِر افعالاً مثل الافعال التي تستفاد بها هي وانما تستفاد ملكة العلم هنا بافعال العقل الملتفت الى

الصور الخيالية فاذاً لا تقدر ان تُصدِر افعالاً غيرها. على ان هذه الافعال لا تلائم النفس المفارقة. فاذاً لن يكون للنفس المفارقة شيءٌ من افعال العلم المستفاد هنا

لكن يعارض ذلك قول ابراهيم للغني المُلقى في الجحيم في لو ١٦ : ٢٥ «تذكر انك نلتَ خيراتك في حياتك»

والجواب ان يقال يجب ان يُعتبَر في الفعل امران صورة الفعل وكيفيته اما صورته فتُعتبَر من جهة الموضوع الذي يتجه اليه فعل القوة المدركة بالصورة التي هي شبه الموضوع واما كيفيته فتُعتبَر من جهة قوة الفاعل كما ان إبصار مبصرٍ للحجر انما يحدث من صورة الحجر الحاصلة في العين واما شدة إبصاره فتحدث من القوة الباصرة في العين ولان الصور المعقولة تبقى في النفس المفارقة كما مرَّ في الفصل الآنف وحال النفس المفارقة غير حال النفس المتصلة بالبدن يلزم ان النفس المفارقة تقدر ان تعقل بالصور المستفادة هنا ما عقلته من قبل لكن لا بنفس الطريقة التي عقلته بها من قبل اسيء بالالتفات الى الصور الخيالية بل بالطريقة الملائمة للنفس المفارقة وهكذا يبقى في النفس المفارقة فعل العلم المستفاد هنا لكن لا بنفس الطريقة التي استفيد بها هنا

اذاً اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك انما هو على تذكر الحافظة باعتبار اختصاصها بالجزء الحسَّاس لا باعتبار كونها في العقل بوجهٍ ما كما تقدم في مب ٧٩ ف ٦

وعلى الثاني بان اختلاف طريقة التعقل ليس يحصل عن اختلاف الصور بل عن اختلاف حالة النفس العاقلة

وعلى الثالث بان الافعال التي بها تكتسب الملكة شبيهةٌ بالافعال التي تصدرها الملكات من جهة صورة الفعل لا من جهة كيفيته فان فعل العدل لكن لا بطريقة عادلة اي بلذةٍ يصدر عنه ملكة العدل السياسي التي نفعل بها بلذةٍ

الفصلُ السَّابعُ

في ان البعد المكاني هل يحول دون ادراك النفس المفارقة

يُتخطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان البعد المكاني يحول دون ادراك النفس المفارقة فقد قال اوغسطينوس في كتاب العناية بالموتى ب ١٣ « ان نفوس الموتى موجودةٌ حيث لا تقدر ان تعلم ما يحدث هنا » . فاذاً البعد المكاني يحول دون ادراك النفس المفارقة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب عرافة الشياطين ب ٤ و ٥ ان « الشياطين لسرعة حركتهم ينبئوننا ببعض ما نجهله » . ولو كان البعد المكاني لا يحول دون معرفة الشياطين لم يكن في سرعة الحركة فائدة . فاذاً بالأَولى يحول البعدُ المكاني دون معرفةِ النفس المفارقة التي هي ادنى طبعاً من الشيطان

٣ وايضاً ان بُعد شيء بحسب الزمان كبعده بحسب المكان . وبُعد الزمان يحول دون معرفة النفس المفارقة اذ لا تعرف المستقبلات . فيظهر اذن ان بعد المكان ايضاً يحول دون معرفتها

لكن يعارض ذلك قوله في لو ١٦ : ٢٣ عن الغني « رفع عينيه وهو في العذاب فرأى ابراهيم من بعيدٍ » فاذاً ليس يحول البعد المكاني دون معرفة النفس المفارقة

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان النفس المفارقة تعرف الجزئيات بانتزاعها من المحسوسات ولو كان هذا صحيحاً لجاز ان يقال ان البعد المكاني يحول دون معرفة النفس المفارقة لان ذلك يقضي اما فعل المحسوسات في النفس المفارقة او فعل النفس المفارقة في المحسوسات وكلا الامرين يقتضي بعداً محدوداً لكن هذا المذهب مستحيلٌ لان انتزاع الصور من المحسوسات يحصل بتوسط الحواس وغيرها من القوى الحسية التي لا تبقى بالفعل في النفس المفارقة . والنفس

المفارقة انما تعقل الجزئيات بفيض الصور عن النور الالهي الذي نسبته الى القريب والبعيد سواء · فاذاً ليس يحول البعد المكاني اصلاً دون معرفة النفس المفارقة

اذًا اجيب على الاول بان اوغسطينوس لم يقل ان نفوس الموتى لا تقدر ان ترى ما يحدث هنا بسبب وجودها هناك حتى يقال ان البعد المكاني سببٌ لهذا الجهل بل يجوز ان يكون ذلك لسببٍ آخر كما سيأتي في الفصل التالي

وعلى الثاني بان كلام اوغسطينوس هناك مبنيٌّ على قول بعضهم بان للشياطين ابدانًا متصلة بهم طبعاً وهذا يقتضي ان يكون لهم ايضاً قوًى حساسة يقتضي ادراكها بعداً محدوداً وقد صرح اوغسطينوس ايضاً هناك بهذا المذهب وان كان ايراده له في ما يظهر على سبيل الحكاية لا على سبيل التقرير كما يدل عليه ما قاله في كتاب مدينة الله ٢١ ب ١٠ .

وعلى الثالث بان المستقبلات البعيدة بحسب الزمان ليست موجوداتٍ بالفعل فلا تدرك في انفسها لانه كما لا يكون شيءٌ موجوداً لا يكون مُدرَكاً واما الاشياء البعيدة بحسب المكان فهي موجوداتٌ بالفعل ويمكن ادراكها في انفسها فاذاً ليس حكم البعد المكاني والبعد الزماني واحداً

الفصلُ الثامنُ

في ان النفوس المفارقة هل تعرف ما يحدث هنا

يُتخطّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان النفوس المفارقة تعرف ما يحدث هنا لانها لو لم تكن تعرف ذلك لم تكن تُعنى به · ولكنها تُعنى بما يحدث هنا كقوله في لو ١٦ : ٢٨ « ان لي خمسة اخوة حتى يشهد لهم لكي لا يأتوا الى موضع العذاب هذا » · فاذاً النفوس المفارقة تعرف ما يحدث هنا

٢ وايضاً كثيراً ما يظهر الموتى للاحياء في حال النوم او اليقظة وينبهونهم الى ما يحدث هنا كما ظهر صاموئيل لشاول على ما في ١ ملوك ٢٨ · ولو كانوا لا يعرفون

ما هنا لم يكن ذلك . فاذاً يعرفون ما يحدث هنا

٣ وايضاً ان النفوس المفارقة تعرف ما يحدث عندها فلو كانت لا تعرف ما يحدث عندنا لكان عدم معرفتها مسبباً عن البعد المكاني وهذا قد أُبطِلَ في الفصل السابق

لكن يعارض ذلك قوله في ايوب ١٤ : ٢١ «أ يكرَم بنوه ام يهانون لا يدري» والجواب ان يقال ان نفوس الموتى لا تعرف ما يحدث هنا بالمعرفة الطبيعية التي عليها كلامنا و يمكن تحقيق ذلك مما مرَّ في ف ٤ لان النفس المفارقة انما تعرف الجزئيات بتحددها اليها نوعاً ما اما بتأثير معرفةٍ سابقةٍ او انفعال سابقٍ او بتدبيرٍ الهيّ . ونفوس الموتى بحسب التدبير الالهي و بحسب طريقة الوجود منفصلة عن شركة الاحياء ومتصلة بشركة الجواهر الروحانية المفارقة البدن فهي اذاً تجهل ما يحدث عندنا وهذا الدليل اقامه غريغوريوس بقوله في ادبياته ك ١٢ ب ١٤ «ان الموتى يجهلون كيفية حياة الذين غادروهم احياء في الجسد لان حيوة الروح بعيدة عن حيوة الجسد» وكما ان الجسميات وغير الجسميات متغايرة بالجنس كذلك هي متمايزة بالمعرفة و يظهر ان اوغسطينوس ايضاً اراد ذلك بقوله في كتاب العناية بالموتى ب١٣ و١٤ «ان نفوس الموتى لا تتداخل في امور الاحياء» اما نفوس السعداء فيظهر ان بين غريغوريوس واوغسطينوس اختلافاً فيها فان غريغوريوس بعد قوله المتقدم قال «واما نفوس القديسين فليست كذلك لانها لمعاينتها بهاء الله القادر على كل شيء من داخلٍ لا يجب ان يظنَّ اصلاً ان في الخارج شيئاً تجهله» واما اوغسطينوس فقد قال بصريح العبارة «لا يعلم الموتى ولو كانوا قديسين ما يفعل الاحياء وابناؤهم» كما في شرحه على قول اش ٦٣ «ان ابراهيم لم يعرفنا» وقد اثبت ذلك من ان امه لم تزُرْهُ ولم تعزّه في اجزانه كما كانت تفعل حين كانت حية وليس

يُحتمل ان يكون قسا قلبها عليه بعد ان تمتعت بحيوة أسعد ومن ان الله وعد يوشياً الملك انه سيموت قبل ان يرى الشرور التي ستلمّ بالشعب كما في ٤ ملوك ٢٢ غير ان اوغسطينوس قال ذلك على سبيل الظنّ كما يظهر من قوله قبله « لكلٍّ ان يحمل قولي هذا على ما يشاء » وغريغوريوس قاله على سبيل الجزم والتقرير كما يتضح من قوله لا يجب ان يُظنّ اصلاً الخ · على ان الاظهر ان نفوس القديسين المعاينة الله تعرف جميع الحاضرات التي تحدث هنا على ما قال غريغوريوس لانها مماثلة للملائكة الذين قد اثبت اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٥ انهم لا يجهلون ما يحدث عند الاحياء لكن لما كانت هذه النفوس متصلةً بالعدل الالهي اتصالاً تاماً كانت لا تتألم ولا تتداخل في امور الاحياء الا على حسب ما يقتضيه العدل الالهي

اذاً اجيب على الاول بانه يجوز ان يكون لنفوس الموتى عنايةٌ بامور الاحياء وان جهلت حالهم كما اننا نُعنى بالموتى بامدادنا اياهم وان كنا نجهل حالهم وايضاً فالموتى يقدرون ان يعرفوا افعال الاحياء لا بانفسهم بل اما من نفوس الذين ينتقلون من هنا اليهم او من الملائكة او الشياطين او بايحاء الروح القدس ايضاً كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره

وعلى الثاني بان ظهور الموتى للاحياء على نحوٍ ما يكون اما بتأذنٍ خصوصيّ من الله بتداخل نفوس الموتى في امور الاحياء وهذا يجب اعتباره من جملة المعجزات الالهية او بافعال الملائكة الاخيار او الاشرار حتى على جهلٍ من الموتى كما ان بعض الاحياء ايضاً قد يظهرون في الحلم على جهلٍ منهم لاحياء آخرين على ما قال اوغسطينوس في الكتاب المشار اليه ب ١٠ ومن ثمَّ يجوز ان يقال ان ظهور صاموئيل كان بالوحي الالهي كقوله في سي ٤٦ : ٢٣ « من بعد رقاده أخبر الملك بوفاته » او ان تلك الرؤيا كانت بسعي الشياطين اذا كان لا يُعتدُّ

بآية سفر ابن سيراخ لعدم اعتبار اليهود اياه من جملة الاسفار القانونية

وعلى الثالث بان هذا الجهل ليس ناشئاً عن البعد المكاني بل عن السبب الذي تقدم ذكره في جرم الفصل

أَلبحثُ المتمّمُ تسعينَ

في صدور الانسان الاول من جهة النفس — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في صدور الانسان الأول وهو على اربعة اقسام الاول في صدور الانسان والثاني في الحدِ النهائي لصدوره والثالث في حال الانسان الاول والرابع في مكانه . اما من جهة صدوره فننظر في ثلاثة امورٍ اولاً في صدور الانسان من جهة النفس . وثانياً في جسم الرجل . وثالثاً في صدور المرأة . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في ان النفس الانسانية هل هي شيءٌ مصنوعٌ او من جوهر الله — ٢ في انها اذا كانت مصنوعة هل هي مخلوقة — ٣ هل صُنعت بواسطة الملائكة — ٤ هل صُنعت قبل الجسد

الفصلُ الاوّلُ

في ان النفس هل هي مصنوعةٌ او هي من جوهر الله

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان النفس ليست مصنوعةً بل هي من جوهر الله في تك ٢:٧ « جَبَلَ الله الانسان من تراب الارض ونفخ في وجهه نسمة الحيوة فصار الانسان نفساً حيةً » . والذي ينفخ يُصدِر شيئاً منهُ . فاذاً النفس التي يحيابها الانسانُ شيءٌ من جوهر الله

٢ وايضاً ان النفس صورةٌ بسيطة كما مرَّ في مب ٧٥ ف ٥ والصورة فعلٌ فالنفس اذن فعل صرفٌ . وليس فعلاً صرفاً الاّ الله . فالنفس اذن من جوهر الله

٣ وايضاً كل موجودين غير متفاصلين بوجهٍ فهما واحدٌ بعينه . والله والعقل

موجودان وغير متفاصلين بوجه للزوم كونهما متفاصلين ببعض الفصول فيكونان مركّبين . فالله اذن والعقل الانساني واحدٌ بعينه

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس ذكر في كتاب اصل النفس ٣ ب ١٥ اموراً قال « انها كثيرة الفساد بيّنة البطلان ومنافية للايمان الكاثوليكي واولها ما قاله بعضٌ من ان الله لم يصنع النفس من لا شيءٍ بل من نفسه »

والجواب ان يقال ان القول بان النفس من جوهر الله ظاهر البطلان فقد اسلفنا في مب ٧٩ ف ٤ ومب ٨٤ ف ٦ و ٧ ان النفس الانسانية قد تكون عاقلةً بالقوة وانها تستفيد العلم على نحوٍ ما من الاشياء وان لها قوًى متغايرة وهذا كله غريبٌ عن طبيعة الله الذي هو فعلٌ صرفٌ وليس يستفيد شيئاً من غيره ولا فيه شيءٌ من التغاير كما مرَّ تحقيقهُ في مب ٣ ف ٧ ومب ١٢ ف ١ غير ان هذا الوهم الفاسد متفرعٌ في ما يظهر على امرين وضعها الاقدمون لان اول من أخذوا في البحث عن طبائع الاشياء عجزوا عن التخطي الى ما وراء الوهم فوضعوا ان ليس في عالم الوجود شيءٌ غير الاجسام وان الله من ثمَّه جسمٌ هو مبدأٌ سائر الاجسام ولقولهم بان النفس من طبيعة ذلك الجسم الذي كانوا يجعلونه مبدأً كما في كتاب النفس ١ م ٢٠ وما يليه كان يلزم من ذلك ان النفس من جوهر الله وبناءً على هذا القول ذهب المانوية ايضاً الى ان الله نورٌ جسمانيٌّ فوضعوا ان النفس جزءٌ من ذلك النور متصلٌ بالبدن . ثم تخطَّى بعضٌ الى ما وراء ذلك فادركوا ان ثمَّه شيئاً غير جسماني لكنه ليس مفارقاً للجسم بل صورةً له وعلى هذا قال وارُّون ان الله هو « النفس المدبرة العالم بالنظر او الحركة والعقل » كما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ٧ ب ٦ وهكذا ذهب بعضٌ الى ان نفس الانسان جزءٌ لتلك النفس الكلية كما ان الانسان جزءٌ للعالم كله اذ لم يقدروا ان يتوصلوا بفطرتهم الى تمييز مراتب الجواهر الروحانية الا بحسب تمايز الاجسام وهذا كله محالٌ كما تقرر

في مب ٣ ف ١ و٨ . فاذاً كون النفس من جوهر الله بيّن البطلان

اذاً اجيب على الاول بانه ليس يجب اخذ النفخ بالمعنى الجسماني بل ان معنى كون الله نَفَخَ الروح أنه صَنَعَ الروح على ان الانسان ايضاً متى نفخ نفخاً جسمانياً لا يصدر شيئاً من جوهره بل من طبيعة غريبة

وعلى الثاني بان النفس وان كانت صورةً بسيطةً في ماهيتها لكنها ليست نفس وجودها بل هي موجودٌ بالمشاركة كما يتضح مما مرَّ في مب ٧٥ ف ٥ فلم تكن فعلاً صرفاً كالله

وعلى الثالث بان المُفاصِل في الحقيقة انما يُفاصِلُ مُفاصِلَهُ بشيءٍ فاذاً انما يكون التفاصُل حيث يكون الاجتماع ولذلك يجب ان تكون المتفاصلات مركّبةً نوعاً من التركيب لتفاصلها في شيءٍ واتفاقها في شيءٍ على انه وان كان كل مُفاصِلٍ مغايراً فليس كل مغاير مُفاصلاً كما في الالهيات كـ ١٠ م٢٤ و٢٥ فان البسائط متغايرة بين انفسها ولكنها ليست متفاصلة بفصولٍ تتركب عنها كتفاصل الانسان والحمار بفصلَي الناطق وغير الناطق اللذين لا يجوز ان يقال انهما متفاصلان ايضاً بفصلين آخرين

الفصلُ الثاني

في ان النفس هل صدرت الى الوجود بالخلق

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان النفس لم تصدر الى الوجود بالخلق لان ما كان فيه شيءٌ ماديٌّ يُصنَع من المادة . وفي النفس شيءٌ ماديٌّ اذ ليست فعلاً صرفاً . فهي اذن مصنوعةٌ من المادة فليست اذن مخلوقة

٢ وايضاً كل ما كان فعلاً لمادةٍ ما فيظهر انه يصدر عن قوة المادة لانه لما كانت المادة بالقوة الى الفعل كان كل فعلٍ موجوداً في المادة بالقوة وجوداً سابقاً . والنفس فعلٌ للمادة الجسمانية كما يتضح من حدها . فهي اذن تصدر عن

قوة المادة

٣ وايضاً ان النفس صورةٌ فلو كانت تُصنَع بالخلق لصُنِعت كذلك سائرُ الصور فلم تكن تخرج صورةٌ الى الوجود بالتوليد وهذا باطلٌ

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ «خلق الله الانسان على صورته» · والانسان انما هو على صورة الله بنفسه · فالنفس اذن صدرت الى الوجود بالخلق

والجواب ان يقال لا يمكن ان تُصنَع النفس الناطقة الا بالخلق ولا كذلك سائر الصور وتحقيقه انه لما كان الصنع سبيلاً الى الوجود كان يقال ان شيئاً يُصنَع كما يقال انه يوجد وانما يقال موجودٌ حقيقةً لما هو حاصلٌ على وجوده اي لما هو قائمٌ بنفسه في وجوده ومن ثمَّ لا يقال موجودٌ حقيقةً الا للجوهر فقط واما العَرَض فليس له وجودٌ بل به يحصل وجودٌ لشيء وبهذا المعنى يقال له موجودٌ كما يقال للبياض موجودٌ لان شيئاً هو به ابيض ولهذا قيل في الالهيات ك ٧ م ٢ و ٣ «لأن يقال للعرض خاصٌّ بالموجود أحرى من ان يقال له موجود» وقس على ذلك سائر الصور الغير القائمة بانفسها ولذلك ليس يقال حقيقةً لصورة غير قائمة بنفسها انها تُصنَع بل انما يقال لمثل هذه الصور انها تُصنَع بصنع المركَّبات والقائمات بانفسها · والنفس الناطقة صورةٌ قائمةٌ بنفسها كما مرَّ في مب ٧٥ ف ٢ فاذًا يقال عليها الوجود والصنع حقيقةً ولانها لا يمكن ان تُصنَع من مادةٍ سابقة لا جسمانية والا لكانت ذات طبيعة جسمية ولا روحانية والا لاستحال كلٌّ من الجواهر الروحانية الى الآخر تعيَّن القول بانها لا تُصنَع الا بالخلق

اذًا اجيب على الاول بان ما هو في النفس كالمادي هو الماهية البسيطة وما هو صوريٌّ فيها هو الوجود الحاصل بالمشاركة وهو مقارن بالضرورة لماهية النفس لان الوجود بالذات لاحقٌ للصورة وكذا الحال ايضاً لو كانت النفس مركبةً من مادةٍ روحانية كما قال بعضٌ لان تلك المادة لا تكون بالقوة الى صورةٍ أُخرى كما ان

مادة الجرم السماوي ليست بالقوة الى صورةٍ أُخرى والا لكانت النفس فاسدةً فاذًا لا يجوز ان تُصنَع النفس من مادةٍ سابقة

وعلى الثاني بان صدور الفعل عن قوة المادة ليس معناه الا ان شيئًا يحصل بالفعل بعد ان كان بالقوة الا انه لما لم يكن وجود النفس الناطقة متوقفًا على مادةٍ جسمانية بل قائمًا بنفسه ومجاوزًا القابلية المادة الجسمانية كما مرَّ في مب ٧٥ ف ١ لم تكن تصدر عن قوة المادة

وعلى الثالث بانه ليس حكم النفس الناطقة وسائر الصُوَر واحدًا كما مرَّ في جرم الفصل

الفصلُ الثّالثُ

في ان النفس الناطقة هل صدرت عن الله ابتداءً

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان النفس الناطقة لم تصدر عن الله ابتداءً بل بواسطة الملائكة لان ترتيب الروحانيات اعظم من ترتيب الجسمانيات . والاجرام السفلية تصدر بواسطة الاجرام العلوية كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٢ و ٣ . فاذًا كذلك الارواح السفلية التي هي النفوس الناطقة تصدر بواسطة الارواح العلوية التي هي الملائكة

٢ وايضًا ان غاية الاشياء بازاء مبدئها فان الله هو مبدأ الاشياء وغايتها فاذًا كذلك صدور الاشياء عن المبدإ محاذٍ لبلوغها الغاية . والأَسافل تبلغ الغاية بواسطة الاوائل كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة البيعية ب ٥ . فاذًا كذلك الأَسافل اي النفوس تصدر الى الوجود بواسطة الاوائل اي الملائكة

٣ وايضًا ان الكامل ما يقدر ان يفعل مثله كما في الالهيات ك ٥ م ٢١ . والجواهر الروحانية اكمل جدًا من الجواهر الجسمانية . فاذًا لما كانت الاجسام تفعل أَمثالها في النوع جاز بالأَولى ان تعقل الملائكة شيئًا ادنى منها في نوع

الطبيعة وهو النفس الناطقة

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢ : ٨ ان الله نفسه نفخ في وجه الانسان نسمة الحيوة

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الملائكة تُصدِر النفوس الناطقة من حيث تفعل بقدرة الله لكن هذا مستحيلٌ مطلقاً ومنافٍ للايمان فقد اوضحنا في الفصل السابق انه لا يمكن صدور النفس الناطقة الا بالخلق وليس يقدر ان يخلق الا الله لان الفعل من دون شيء سابق خاصٌّ بالفاعل الأول فقط لان الفعل الثاني يقتضي دائماً شيئاً سابقاً من الفاعل الأول كما مرَّ في مب ٦٥ ف ٣ . وما يفعل شيئاً من شيء سابق فانما يفعل بالاحالة . فاذاً ليس يفعل شيءٌ غير الله الا بالاحالة واما بالخلق فليس يفعل الا الله وحده ولما كان لا يجوز ان تصدر النفس الناطقة باحالة مادة ما لم يجز ان تصدر الا عن الله ابتداءً

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان اصدار الاجسام لامثالها او لأدنى منها وابلاغ العلويات للسفليات الى الغاية كل ذلك يحدث بنوعٍ من الاحالة

الفصلُ الرابعُ

في ان النفس الانسانية هل صدرت قبل الجسد

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان النفس الانسانية صدرت قبل الجسد لان فعل الخلق متقدم على فعل التمييز والزينة كما مرَّ في مب ٦٦ و ٧٠ . والنفس صدرت في الوجود بالخلق كما تقدم في ف ٢ والجسد صُنِعَ في آخر الزينة . فاذاً النفس الانسانية صدرت قبل الجسد

٢ وايضاً ان النفس الناطقة اكثر مشاركةً للملائكة منها للبهائم . والملائكة خُلِقَت قبل الاجسام او خُلِقَت حالاً منذ البدء مع الهيولى الجسمانية وجسم الانسان تكوَّن في اليوم السادس الذي فيه صدرت البهائم ايضاً . فاذاً النفس

الانسانية خُلِقَت قبل الجسد

٣ وايضاً ان الآخِر معادلٌ للاول · والنفس تبقى في الآخرة دون الجسد· فاذًا خُلِقَت في البدء قبل الجسد

لكن يعارض ذلك ان الفعل الخاص يحصل في القوة الخاصة ولما كانت النفس هي الفعل الخاص للجسد كان صدورها في الجسد

والجواب ان يقال ان اوريجانوس ذهب الى ان نفس الانسان الأول بل نفوس جميع الناس خُلِقَت مع الملائكة قبل الاجسام وذلك لانه توهَّم ان جميع الجواهر الروحانية من النفوس والملائكة متساوية في حال الطبيعة وانما تختلف بالاستحقاق فقط بحيث ان بعضها يتصل بالابدان وهو النفوس الانسانية ونفوس الاجرام السماوية وبعضها يستمر على خلوصه وتمحضه بحسب اختلاف مراتبه وقد مرَّ كلامنا على ذلك في مب ٤٧ ف ٢ فلا حاجة الى اعادته هنا — وذهب اوغسطينوس في شرح تك ك ٧ ب ٢٤ و ٢٥ و ٢٧ الى ان نفس الانسان الأول خُلِقَت مع الملائكة ولكن لسببٍ آخر اي لوضعه ان جسد الانسان لم يصدر في اعمال الايام الستة بالفعل بل في مبادئه العلّية فقط وهذا يمتنع في النفس لانها لم تُصنَع من مادةٍ جسمانية او روحانية سابقة ولم يجز ان تصدر بقدرةٍ مخلوقة ومن ثَمَّ يظهر ان النفس خُلِقَت مع الملائكة في اعمال الايام الستة التي فيها صُنِعَت جميع الاشياء وانها بعد ذلك مالت بارادتها الى تدبير البدن لكنه لم يقل ذلك على سبيل الجزم والتقرير كما يتضح من كلامهِ هناك فقد قال في ب ٢٠ « يجوز ان يُظَنَّ ان الانسان صُنِعَ في اليوم السادس بمعنى ان المبدأ العلّي لبدنه وُجِد في العناصر وان نفسه خُلِقَت هذا اذا لم يكن ذلك مخالفاً لنصّ الكتاب او لوجهِ الصواب » على ان هذا يُحمَل على مذهب من يقول بان للنفس في ذاتها نوعاً تاماً وطبيعة كاملة وانها ليست متعلقة بالبدن تعلُّق الصورة بل تعلق التدبير

فقط اما على انها متعلقة بالبدن تعلق الصورة وانها في طبعها جزء للطبيعة الانسانية فيمتنع ذلك قطعاً فواضحٌ ان الله ابدع الاشياء الأُولى في كمال طبائعها على حسب ما اقتضاه نوع كلٍّ منها ولان النفس جزء للطبيعة الانسانية ليس يحصل لها الكمال الطبيعي الاَّ باتصالها بالبدن فلم يجز ان تُخلَق دون البدن وعلى هذا فتأ بيدًا لمذهب اوغسطينوس في أعمال الايام الستة يجوز ان يقال ان النفس الانسانية وُجدت في اعمال الايام الستة قبل البدن في شبهها الجنسي من حيث انها مشاركة للملائكة في الطبيعة العقلية واما هي فانما خُلِقَت مع البدن واما على مذهب غيره من الآباء القديسين فنفس الانسان وجسده انما صدرا كلاهما في اعمال الايام الستة

اذًا اجيب على الاوَّل بانه لو كان لطبيعة النفس نوعٌ كامل بحيث يجوز ان تخلق على حدة لصحَّ كونها خُلِقَت في البدء بنفسها لكن لما كانت في طبعها صورةً للبدن لم يجز ان تُخلَق على حدةٍ بل وجب ان تُخلَق في البدن · وكذا يجاب على الثاني لانه لو كان للنفس نوعٌ مخصوصٌ لكانت اكثر مشاركةً للملائكة لكنها من حيث هي صورة البدن ترجع الى جنس الحيوان على انها مبدأٌ صوريٌّ له

وعلى الثالث بان بقاء النفس بعد البدن انما يعرض من نقص البدن الذي هو الموت والذي لم يكن له محلٌ في بدء خلق النفس

المبحثُ الحادي والتسعونَ

في صدور جسد الانسان الاوَّل — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في صدور جسد الانسان الاول والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل

– ١ في المادة التي صدر عنها – ٢ في الصانع الذي صدر عنهُ – ٣ في الحال التي فطرَ عليها – ٤ في كيفية صدوره وترتيبه

الفصلُ الاوَّلُ

في ان جسد الانسان الاوَّل هل هو من تراب الارض

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان جسد الانسان ليس مصنوعاً من تراب الارض فان القدرة على صنع شيءٍ من لا شيء اعظم من القدرة على صنع شيء من شيءٍ لان اللاموجود أبعد عن الفعل من الموجود بالقوة. ولما كان الانسان هو اشرف المخلوقات السافلة لاق ان تكون قدرة الله أظهرَ في إصدار جسده. فاذًا لم يجب ان يُصنَع من تراب الارض بل من لا شيء

٢ وايضاً ان الاجرام السماوية أشرف من الاجرام الارضية. والجسم الانساني شريفٌ جدًّا لاستكماله بصورةٍ شريفةٍ جدًّا وهي النفس الناطقة. فاذًا لم يجب ان يُصنَع من جرمٍ ارضيٍّ بل بالاحرى من جرمٍ سماوي

٣ وايضاً ان النار والهواء جسمان أشرف من الارض والماء كما هو ظاهر من لطافتهما. فاذًا لما كان الجسم الانساني شريفاً جدًّا وجب بالأحرى ان يُصنَع من النار والهواء لا من تراب الارض

٤ وايضاً ان الجسم الانساني مركَّبٌ من العناصر الاربعة فاذًا ليس مصنوعاً من تراب الارض بل من جميع العناصر

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢:٧ «جبَل اللهُ الانسانَ من تراب الارض»

والجواب ان يقال لما كان الله كاملاً في اعماله افاض الكمال على جميع اعماله بحسب حال كلٍّ منها كقوله في تث ٣٢:٤ «اعمال الله كاملة» لكنه كاملٌ مطلقاً من حيث ان جميع الاشياء موجودة فيه وجودًا سابقاً لا على سبيل التركيب بل على سبيل البساطة والوحدة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ مقا ٤

على حد وجود المعلولات المختلفة وجوداً سابقاً في العلة بحسب قوتها الواحدة وقد افاض هذا الكمال على الملائكة من حيث ان جميع الاشياء التي اصدرها الى الوجود الطبيعي بالصور المختلفة حاصلة في معرفتهم واما الانسان فقد افاضه عليه بوجهٍ أدنى لانه ليس يعرف بمعرفته الطبيعية جميع الطبيعيات بل هو مركَّبٌ على نحوٍ ما من جميع الاشياء فان فيه من جنس الجواهر الروحانية النفس الناطقة ومن شبه الاجرام السماوية التنزه عن المتضادات لما فيه من تمام الاعتدال المزاجي وهو ايضاً مشتملٌ على العناصر في جوهره غير ان العنصرين العاليين اي النار والهواء غالبان فيه بقوتهما لان الحيوة قائمة بالخصوص في الحار المختص بالنار وفي الرطب المختص بالهواء والعنصرين السافلين غالبان فيه بجوهرهما والاَّ اي لو لم يكن العنصران السافلان اللذان هما اقل قوَّة أغلب كمية في الانسان لامتنع فيه الاعتدال المزاجي ولذلك يقال ان جسد الانسان مجبولٌ من تراب الارض لان التراب ارضٌ ممتزجة بالماء ولهذا اي لاشتمال الانسان بوجهٍ ما على جميع مخلوقات العالم يقال له عالمٌ صغيرٌ

اذاً اجيب على الاول بان قدرة الله الخالق تجلَّت في جسد الانسان باصداره مادته بالخلق لكنه وجب ان يكون الجسم الانساني مصنوعاً من مادة العناصر الاربعة ليكون مشابهاً للاجرام السافلة فيكون كوسطٍ قائمٍ بين الجواهر الروحانية والجواهر الجسمانية

وعلى الثاني بان الجرم السماوي وان كان اشرف مطلقاً من الجرم الارضي لكنه اقل ملاءمة منه لافعال النفس الناطقة لان النفس الناطقة تستفيد معرفة الحق على نحوٍ ما بالحواس التي يمتنع تكوُّن آلاتها من الجرم السماوي لتنزهه عن الانفعال وما قاله بعضٌ من ان شيئاً من الذات الخامسة يدخل دخولاً مادياً في تركيب الجسم الانساني بناءً على ان النفس تتصل بالبدن بواسطة نور ما غير صحيحٍ

اولاً لبطلان قولهم بان النور جسمٌ وثانياً لاستحالة انفصال شيء من الذات الخامسة عن الجرم السماوي او امتزاجه بالعناصر لتنزه الجرم السماوي عن الانفعال فهو اذاً ليس يدخل في تركيب الاجسام المزاجية الا بتأثير قوته

وعلى الثالث بانه لو كانت كمية النار والهواء غالبةً في تركيب الجسم الانساني مع غلبة قوتهما في الفعل لجذبا اليهما العنصرين الآخرين فامتنع حصول الاعتدال المزاجي وهو ضروريٌّ في تركيب الانسان لجودة حاسة اللمس التي هي اساسٌ لسائر الحواس لان المتضادات التي تتعلق بها كل حاسةٍ يجب ان لا تكون في آلة تلك الحاسة بالفعل بل بالقوة اما بان تكون آلة تلك الحاسة خاليةً مطلقاً عن جنس المتضادات رأساً كخلوّ الحدقة عن اللون فتكون بالقوة الى جميع الالوان وهذا لم يكن ممكناً في آلة اللمس لتركبها من العناصر التي انما يدرك اللمس كيفياتها او بان تكون الآلة متوسطةً بين الضدين كما يجب ان يكون في اللمس لانه متوسطٌ في القوة الى الطرفين

وعلى الرابع بان تراب الارض مشتملٌ على الارض والماء الذي به تتلاصق وتلتحم اجزاء الارض وانما لم يرد في الكتاب المقدس ذكر العنصرين الآخرين اولاً لانهما اقل كميةً في جسد الانسان كما تقدم في جرم الفصل وثانياً لانهما لعدم ادراك الجهال لهما بالحس لم يذكرهما الكتاب المقدس في عرض كلامه على صدور الاشياء كلها لانه انما كان كلامه موجهاً الى الشعب الجاهل

الفصلُ الثاني

في ان جسد الانسان هل صدر عن الله ابتداء

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان جسد الانسان لم يصدر عن الله ابتداء فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٤ ان « الله يدبر الجسمانيات بواسطة الخليقة الملكية » . وجسد الانسان تكوّن من مادة جسمانية كما مرَّ في

الفصل السابق · فاذاً لم يجب ان يصدر عن الله ابتداءً بل بواسطة الملائكة

٢ وايضاً ما يمكن ان يُصنَع بالقدرة المخلوقة فليس من الضرورة ان يصدر عن الله ابتداءً · والجسد الانساني يمكن صدوره بقدرة الجسم السماوي المخلوقة بدليل ان بعض الحيوانات ايضاً تتولد عن التعفُّن بقوة الجسم السماوي الفعلية وقال ابو معشر [1] ان البشر لا يتناسلون في البلاد الغالبة فيها الحرارة او البرودة بل في البلاد المعتدلة فقط · فاذاً لم يجب ان يتكوَّن الجسد الانساني من الله ابتداءً

٣ وايضاً ليس يُصنَع شيءٌ من المادة الجسمانية الا باستحالةٍ ما في المادة · وكل استحالة جسمانية فهي صادرةٌ عن حركة الجرم السماوي التي هي أُولى الحركات فاذاً لما كان الجسم الانساني صادراً من مادةٍ جسمانية ظهَرَ انه كان للجرم السماوي دخلٌ في تكوينه

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك٧ب ٢٤ ان جسد الانسان صُنِعَ في اعمال الايام الستة بالمبادىء العليَّة التي ركَّبها الله في الطبيعة الجسمانية ثمَّ تكوَّن بعد ذلك بالفعل · وما سبق وجودهُ في الخليقة الجسمانية بالمبادىء العليَّة يجوز صدوره بقدرةٍ مخلوقة · فاذاً الجسم الانساني لم يصدر عن الله ابتداءً بل بقدرةٍ مخلوقة

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٧ : ١ « خلَقَ الله الانسان من الارض »

والجواب ان يقال ان تكوين الجسم الانساني الأَول لم يجز ان يكون بقدرةٍ مخلوقة بل كان من الله ابتداءً وقد اجاز بعضٌ انبعاث الصورة الحالة في المادة الجسمانية عن صورٍ مجرَّدة لكن الفيلسوف ابطل ذلك في الالهيات ك ٧م ٢٦ و ٢٧ و ٣٢ بان الصنع لا يصح على الصور بانفسها بل على المركَّب كما مرَّ بيانه في مب ٦٥ ف ٤ ومب ٩٠ ف ٢ ولان الفاعل لا بد ان يكون مشابهاً للمفعول لا يصح

[1] هو جعفر بن محمد بن عمر البلخي المنجم المشهور كانت وفاتهُ في سنة ٢٧٢ هجرية

ان الصورة المحضة التي ليست في مادةٍ تُصدِر صورة في مادة لان مثل هذه الصورة لا تُصنَع الا بصنع المركَّب فوجب من ثمَّه ان تكون الصورة التي في مادة علةً للصورة التي في مادةٍ اذ ان المركَّب انما يتكون من المركَّب · والله وان كان مجردًا بالكلية لكنه ليس يقدر احدٌ سواه ان يُصدِرَ المادة بالخلق فاذًا ليس يقدر سواه ان يصدر صورةً في مادةٍ دون الاستعانة بصورةٍ مادية سابقة ولهذا ليس يقدر الملائكة ان يحيلوا الاجسام الى صورةٍ ما الا بواسطة بذرٍ ما كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث٣ ب ٩ ولما لم يكن قد تكوَّن قطُّ جسم انسانيٌّ فيتكوَّن بقوته بطريق التوليد جسمٌ آخر مماثلٌ له بالنوع تعيَّن ان يكون جسم الانسان الأَول قد تكوَّن من الله ابتداءً

اذًا اجيب على الاول بانه وان كان الله يستخدم الملائكة في بعض افعاله المتعلقة بالاجسام الا أنه قد يفعل في الخليقة الجسمانية اموراً يعجز عنها الملائكة مطلقاً كاحياء الموتى وابراء الكُمْهِ ومن ذلك تكوينه تعالى لجسد الانسان الاول من تراب الارض الا انه قد يمكن ان يكون الله استخدم الملائكة على نحوٍ ما في تكوين جسد الانسان الاول كما سيستخدمهم في القيامة الاخيرة في جمع الرفات

وعلى الثاني بان الحيوانات الكاملة التي تتولد من الزرع لا يمكن تكوُّنها بقوة الجرم السماوي وحدها كما زعم ابن سينا وان كان يُستعان بها على توليدها الطبيعي كقول الفيلسوف في الطبيعيات ك٢ م٢٦ «الانسان والشمس يولدان الانسان من المادة» ومن ثمه كان تناسل الناس وسائر الحيوانات الكاملة يقتضي مكاناً معتدلاً· واما الحيوانات الناقصة فتكفي قوة الاجرام السماوية لتكوينها من المادة المستعدة اذ من الواضح ان صدور الكامل يقتضي اموراً اكثر مما يقتضيه صدور الناقص

وعلى الثالث بان حركة السماء هي علة التغيرات الطبيعية لا التغيرات الواقعة

خارجاً عن ترتيب الطبيعة وبالقدرة الالهية فقط كانبعاث الموتى وابراء الكُمْهِ
ومن هذه ايضاً تكوُّن الانسان من تراب الارض

وعلى الرابع بان شيئاً يقال انه موجودٌ وجوداً سابقاً بالمبادىء العِلّيَّة في المخلوقات على ضربين احدهما بالقوة الفعلية والانفعالية اي انه ليس يمكن ان يُصنَع من مادة سابقة فقط بل يمكن ان تصنعه خليقةٌ سابقة ايضاً والثاني بالقوة الانفعالية فقط اي انه يمكن ان يُصنَع من الله من مادة سابقة وبهذا المعنى قال اوغسطينوس ان جسد الانسان سبق وجودُه في الاعمال المُبدَعة بالمبادىء العِلّيَّة

الفصلُ الثالثُ

في ان جسد الانسان هل فُطِرَ على حالٍ ملائمة

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان جسد الانسان لم يُفطَر على حالٍ ملائمة لانه لما كان الانسان هو اشرف الحيوانات وجب ان يكون جسده على احسن استعدادٍ الى ما هو خاصٌّ بالحيوان اسيء الى الحس والحركة · ومن الحيوانات ما هو أقوى حساً واسرع حركةً من الانسان كالكلاب التي هي اقوى شمّاً والطير التي هي اسرع حركةً · فاذاً ليس جسد الانسان مفطوراً على حالٍ ملائمة

٢ وايضاً ان الكامل ما لم يفته شيءٌ · والجسد الانساني يفوته اكثر مما يفوت اجساد سائر الحيوانات التي لها ما ليس للانسان من الاكسية والاسلحة الطبيعية لوقاية انفسها · فاذاً الجسد الانساني مفطورٌ على حالٍ ناقصة جدّاً

٣ وايضاً ان الانسان ابعد عن النباتات منه عن البهائم · والنباتات ذات قامةٍ مستوية والبهائم ذات قامةٍ منحنية · فاذاً لم يجب ان يكون الانسان ذا قامةٍ مستوية

لكن يعارض ذلك قوله في جا ٧ : ٣٠ « صَنَعَ اللهُ الانسان مستقيماً »

والجواب ان يقال ان جميع الموجودات الطبيعية صادرةٌ عن الصناعة الالهية

فهي اذن على نحوٍ ما مصنوعاتٌ لله وكل صانعٍ فانه يقصد ان يصنع ما يصنعه على أفضل حالٍ لا مطلقاً بل بالنسبة الى الغاية وليس يُبالي بما اذا كانت هذه الحال مصحوبةً بنقصٍ ما كما ان الصانع الذي يصنع المنشار لاجل القطع يصنعه من الحديد ليكون صالحاً للقطع وليس يهتم بان يصنعه من الزجاج الذي هو مادةٌ اجمل للزوم كون هذا الجمال عائقاً عن الوصول الى الغاية وعلى هذا النحو قد صنَعَ الله كل شيء طبيعي على افضل حالٍ لا مطلقاً بل بالنسبة الى غاية ذلك الشيء وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في الطبيعيات ك ٢ م ٧٤ « كل شيء هو كذا لانه افضلُ لا مطلقاً بل بالنسبة الى جوهره » وغاية الجسد الانساني القريبة هي النفس الناطقة وافعالها لان المادة هي لاجل الصورة والآلات لاجل افعال الفاعل فالله اذن أبدع الجسد الانساني على أفضل حالٍ باعتبار مناسبته لهذه الصورة وهذه الافعال واذا وُجدَ في حاله نقصٌ ما فيجب ان يُعتبَر ان ذلك النقص لاحقٌ بضرورة المادة لما يقتضيه الجسد لحصول ما يجب فيه من المعادلة للنفس ولافعالها .

اذاً اجيب على الاول بان اللمس الذي هو اساس سائر الحواس هو في الانسان اكمل منه في سائر الحيوانات ولهذا وجب ان يكون الانسان أعدل سائر الحيوانات مزاجاً وايضاً فالانسان يفضل سائر الحيوانات من جهة القوى الحسية الباطنة كما يتضح مما تقدَّم في مب ٧٨ ف ٤ غير انه قد دعت الضرورة ان يكون اضعف من غيره من الحيوانات في بعض الحواس الظاهرة كما انه اقبح جميع الحيوانات شمّاً وذلك ان حالة بدنه اقتضت ان يكون اعظم جميع الحيوانات دماغاً اولاً ليستكمل فيه من اسهل وجهٍ افعال القوى الحسية الباطنة التي هي ضروريةٌ لفعل العقل كما مرَّ في مب ٨٤ ف ٧ وثانياً لتعتدل ببرودة الدماغ حرارةُ القلب التي لا بد من غلبتها في الانسان ليكون مستوي القامة وعظم الدماغ

مضعفٌ برطوبته لقوة الشم التي تقتضي اليبوسة · وهكذا يمكن تعليل افضلية بعض الحيوانات على الانسان في قوتي البصر والسمع بضعف هاتين الحاستين اللازم ضرورةً في الانسان عن كمال اعتدال مزاجه وكذا يقال في فضل بعض الحيوانات عليه في سرعة الحركة فان اعتدال المزاج الانساني منافٍ للإفراط فيها

وعلى الثاني بان القرون والمخالب التي هي اسلحة لبعض الحيوانات وسمك الجلد وكثرة الوبر والريش التي هي اكسيةٌ لها تدلُّ على غلبة العنصر الارضي فيها وهي منافية لاعتدال المزاج الانساني ورقّته ولهذا لم تكن هذه الاسلحة والاكسية ملائمةً للانسان بل له مكانها العقل واليد اللذان يُعِدُّ بهما لنفسه الاسلحة والاكسية وغير ذلك من ضروريات المعاش بطرقٍ غير متناهية ولهذا يقال لليد آلة الآلات كما في كتاب النفس ٣م٣٨ وقد كان ذلك ايضاً انسب بالطبيعة الناطقة الغير المتناهية التصورات لتكون قادرةً على ان تعدّ لنفسها آلاتٍ غير متناهية

وعلى الثالث بان الانسان انما كان مستوي القامة لاربعة اوجهٍ اما اولاً فلأنه لم يؤتَ الحواس لاجل تحصيل ضروريات المعيشة فقط كسائر الحيوانات بل لاجل الادراك ايضاً ومن ثمّ كانت سائر الحيوانات لا يحصل لها لذة بالمحسوسات الا بالنسبة الى الاطعمة والانكحة وكان الانسان وحده يحصل له لذة بجمال المحسوسات باعتباره في نفسه ولذلك لما كان محل الحواس هو الوجه على الخصوص كان وجه سائر الحيوانات الى الارض لاجل التماس الطعام وتحصيل القوت ووجه الانسان منتصباً ليتهيأ له بواسطة الحواس وخصوصاً البصر الذي هو الطفها والذي يجلو ما بين الاشياء من الفروق المتعددة ان يدرك بسهولةٍ من كل جهةٍ المحسوسات السماوية والارضية ليستحصل من جميعها الحق المعقول · واما ثانياً فلكي تصدر افعال القوى الباطنة على اسهل وجهٍ من حيث ان الدماغ الذي

تستكمل فيه لا يكون منخفضاً بل مرتفعاً على جميع اجزاء البدن . واما ثالثاً فلأنه لو كان الانسان منحني القامة لكانت يداه مكان يدي الحيوانات فتذهب فائدتهما في التفنن في الافعال . واما رابعاً فلأنه لو كان منحني القامة وكانت يداه مكان يدي الحيوانات لوجب ان يتناول الطعام بفمه فيكون مستطيل الفم صلب الشفتين غليظهما وصلب اللسان ايضاً لئلا يلحقه أذًى من الخارج كما هو ظاهرٌ في سائر الحيوانات وهذه الهيئة مانعة قطعاً من التكلم الذي هو فعل النطق الخاص . ومع ذلك فالانسان مع استواء قامته بعيدٌ جدًّا عن النبات لان اعلاه اي رأسه الى اعلى العالم واسفله الى اسفلهِ فكان من ثمه على احسن حالٍ باعتبار حال الكل واما النبات فاعلاه الى اسفل العالم لان اصله بمنزلة الفم واسفله الى اعلى العالم واما البهائم فبينَ بينَ لأن اعلى الحيوان هو الجهة التي منها يتناول الطعام واسفله هو الجهة التي منها يفرز الفضلات

الفصلُ الرابعُ

في ان الكتاب هل وصف صدور الجسد الانساني وصفاً لائقاً

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الكتاب لم يصف صدور الجسد الانساني وصفاً لائقاً لانه كما ان الجسد الانساني مصنوعٌ من الله كذلك سائر اعمال الايام الستة ايضاً . وقد قيل في سائر الاعمال « قال الله ليكن فكان » فاذاً كان الواجب ان يقال كذلك في صدور الانسان

٢ وايضاً ان الجسد الانساني مصنوعٌ من الله ابتداءً كما مرَّ في ف ٢ . فاذاً ليس قوله « لنصنع الانسان » لائقاً

٣ وايضاً ان صورة الجسد الانساني هي النفس التي هي نسمة الحيوة . فاذاً لم يكن لائقاً بعد قوله « جبل الله الانسان من تراب الارض » ان يقول «ونفخ في وجهه نسمة الحيوة »

٤ وايضاً ان النفس التي هي نسمة الحيوة حالّة في البدن كله وعلى الخصوص في القلب فاذًا لم يكن واجباً ان يقال « نفخ في وجهه نسمة الحيوة »

٥ وايضاً ان الذكورة والانوثة راجعتان الى البدن وصورة الله راجعة الى النفس ٠ والنفس صُنعت قبل البدن عند اوغسطينوس كما في شرح تك ك ٧ ب ٢٤ ٠ فاذًا لم يكن لائقاً بعد قوله « على صورة الله صنعه » ان يقول « خلقهما ذكراً وأُنثى »

لكن يعارض ذلك نص الكتاب

والجواب على الأول ان يقال ليس يفضل الانسان سائر الاشياء بان الله صنعه بنفسه كأنه لم يصنع بنفسه سائر الاشياء فقد قيل في مز ١٠١ : ٢٦ « السماوات هي صُنعُ يديك » وفي مز ٩٤ : ٥ « يداه اسستا اليبس » بل بكونه مصنوعاً على صورة الله كما قال اوغسطينوس في شرح تك ٦ ب ١٢ غير ان الكتاب يعبر عن صدور الانسان بطريقة خصوصية للدلالة على ان سائر الاشياء مصنوعة لاجل الانسان لان ما نقصده بالاصالة نصنعه عادةً باعظم تروٍ وعناية

وعلى الثاني بانه ليس قوله « لنصنع الانسان » خطاباً للملائكة كما وهم بعضٌ بل انما المراد بصيغة الجمع فيه الدلالة على تعدد الاقانيم الالهية الموجودة صورتها في الانسان على وجهٍ اظهر

وعلى الثالث بان بعضاً ذهبوا الى ان جسد الانسان تكوَّن قبل النفس بالزمان ثم افاض الله النفس عليه بعد تكوُّنه لكن ابداع الله الجسد دون النفس او النفس دون الجسد منافٍ لحقيقة الكمال الذي يقتضيه ابداع الاشياء الأوَّل لان كلاً منهما جزءٌ للطبيعة الانسانية وهو اشد منافاةً لذلك من جهة الجسد لتوقفه على النفس دون العكس ولهذا قد اراد بعضٌ إبطال هذا المذهب فذهبوا الى ان الدلالة بقوله « جبل الله الانسان » على صدور الجسد مع النفس دفعةً وبنسمة الحيوة

في قوله بعده « ونفخ في وجهه نسمة الحيوة » على الروح القدس كما نفخ الربُّ في الرسل وقال لهم « خذوا الروح القدس » كما في يو ٢٠ : ٢٣ · على ان هذا التفسير منقوضٌ بكلام الكتاب نفسه كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٣ ب ٢٤ لانهُ عقَّبَ الآيتين المذكورتين بقوله « فصار انساناً ذا نفسٍ حيةٍ » وقد حمل الرسول ذلك في ١ كور ١٥ على الحياة الحيوانية لا الحياة الروحانية · فالمراد اذن بنسمة الحيوة النفس فيكون قوله « نفخ في وجهه نسمة الحيوة » بياناً لما قبله لان النفس هي صورة البدن

وعلى الرابع بانه لما كانت افعال الحيوة اظهر في وجه الانسان لكونه محل الحواس قال ان نسمة الحيوة نُفخت في وجه الانسان

وعلى الخامس بان اوغسطينوس ذهب في شرح تك ك ٤ ب ٣١ الى ان جميع اعمال الايام الستة صُنعت معاً ومن ثم لم يقل بان نفس الانسان التي جعلها مصنوعةً مع الملائكة صُنعت قبل اليوم السادس بل قال انه صُنعَ في اليوم السادس نفس الانسان الاول بالفعل وجسده بمبادئه العلّية · وذهب غيره من الأئمة الى ان كلاً من نفس الانسان وجسده صُنعَ في اليوم السادس بالفعل

المبحثُ الثاني والتسعونَ

في صدور المرأة — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في صدور المرأة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان المرأة هل كان واجباً ان تصدر مع الاشياء التي صدرت في البدء — ٢ هل كان واجباً ان تُصنع من الرجل — ٣ هل كان واجباً ان تصنع من ضلع الرجل — ٤ هل صُنعت من الله ابتداء

الفصلُ الأوَّلُ

في ان المرأة هل كان واجبًا ان تصدر مع الاشياء التي صدرت في البدء

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر انه لم يكن واجبًا ان تصدر المرأة مع الاشياء التي صدرت في البدء فقد قال الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب٣ «الانثى ذكرٌ مسيخٌ» ولم يكن واجبًا ان يصدر شيء مسيخٌ وناقصٌ مع الاشياء التي صدرت في البدء . فاذًا لم يكن واجبًا ان تصدر المرأةُ مع الاشياء التي صدرت في البدء

٢ وايضًا ان الخضوع والانحطاط تابعٌ للخطيئة لانه بعد الخطيئة قيل للمرأة في تك٣: ١٦ «ستكونين خاضعةً للرجل» —وقد قال غريغوريوس في كتاب العناية الرعائية ق ٢ ب ٦ «حيث لا ذنب لنا فجميعنا سواءٌ» والمرأةُ اضعف واخسُّ طبعًا من الرجل لان الفاعل اشرف دائمًا من المنفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٦ . فاذًا لم يكن واجبًا ان تصدر المرأة مع الاشياء التي صدرت في البدء قبل الخطيئة

٣ وايضًا ان أسباب الخطايا يجب قطعها . والله قد سبق فعلم ان المرأة ستكون سببًا لخطيئة الرجل . فاذًا لم يكن واجبًا ان يُصدِرها

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ١٨ «لا يحسن ان يكون الانسان وحده فصنع له عونًا نظيره»

والجواب ان يقال كان من الضرورة ان تُصنَع المرأة لاعانة الرجل كما قال الكتاب لكن ليس لاعانته في عملٍ غير التوليد كما قال بعضٌ والا لكان رجلٌ آخر اليق باعانة الرجل في كل عملٍ غير التوليد من المرأة بل لاعانته في التوليد ويظهر ذلك باجلى وجهٍ من مراعاة طريقة التوليد في الاحياء فان من الاحياء ما ليس له قوة التوليد الفعلية بل انما يتولَّد من فاعلٍ مغايرٍ له بالنوع كالنباتات والحيوانات التي

تتولَّد دون زرعٍ من مادةٍ موافقة بقوة الاجرام السماوية الفعلية · ومنها ما له قوة التوليد الفعلية والانفعالية معاً كالنباتات التي تتولَّد من البذر لانه لما لم يكن للنبات فعلٌ حيويٌّ اشرف من التوليد لاق ان تقترن فيه دائمًا قوة التوليد الفعلية بالقوة الانفعالية · واما الحيوانات الكاملة فقوة التوليد الفعلية تليق بالذكر منها والقوة الانفعالية تليق بالانثى ولما كان للحيوانات فعلٌ حيويٌّ اشرف من التوليد اليه تتجه حياتها بالاصالة لم يكن الذكر في الحيوانات الكاملة مقترنًا بالانثى دائمًا بل حين الجماع فقط بحيث يصير الذكر والانثى منها بالجماع واحدًا كما ان القوة الذكرية والانثوية مقترنتان دائمًا في النبات وان غلبت احداها في بعضه والأخرى في بعض آخر · على ان الانسان متجه من وراء ذلك ايضًا الى فعل حيوي اشرف وهو التعقل ولذلك كان فيه ايضًا وجهٌ اقوى لوجوب انفصال هاتين القوتين بحيث تصدر المرأة منفردةً عن الرجل وان تقارنا قرانًا جسديًا موحِدًا بينهما لفعل التوليد ومن ثمَّ قيل بعد تكوين المرأة دون فاصلٍ في تك ٢ : ٢٤ «يصيرانِ جسدًا واحدًا»

اذًا اجيب على الاول بان الانثى شيءٌ مسيخٌ وناقصٌ بالنظر الى الطبيعة الجزئية لان القوة الفعلية التي في زرع الذكر تقصد اصدار ذكرٍ كامل نظيره واما تولُّد الأنثى فانما يحصل عن ضعف القوة الفعلية او عن نقصٍ في استعداد المادة او عن تأثيرٍ ما خارجيٍ كتأثير الريح الجنوبية التي هي رطبة كما في كتاب توليد الحيوانات ٤ب ٢ · واما بالنسبة الى الطبيعة الكلية فليست الانثى شيئًا مسيخًا بل مقصودةً من الطبيعة لاجل فعل التناسل وقصد الطبيعة الكلية انما يتوقف على الله الذي هو الصانع الكليُّ للطبيعة ولهذا لما أبدع الطبيعة لم يُصدِر الذكر فقط بل الأنثى ايضًا

وعلى الثاني بان الخضوع على ضربين احدهما الخضوع العبدي وهو ما به يلي

الرئيس ُ المرؤوسَ لاجل نفع نفسه وهذا الضرب من الخضوع وُجدَ بعد الخطيئة والآخر الخضوع الاقتصادي او السياسي وهو ما به يلي الرئيس المرؤوسين لاجل نفعهم وخيرهم وهذا الضرب من الخضوع كان موجوداً قبل الخطيئة اذ انما ينتفي خير الترتيب في الاجتماع الانساني لو لم يكن في الناس بعضٌ يلي امرهم بعضٌ احكمُ منهم وبهذا الضرب من الخضوع كانت المرأة خاضعةً طبعاً للرجل لانه احكم طبعاً منها وحال البرارة لاينفي التفاوت بين الناس كما سياتي بيانه في مب ٩٦ ف ٣

وعلى الثالث بانه لو رفع الله من العالم كل ما اتخذ منه الانسان مجالاً للخطيئة لبقي الكون ناقصاً · ولم يجب ان يرتفع الخير العام دفعاً للشر الخاص ولاسيما لان الله هو من عظمة القدرة بحيث يقدر ان يسوق كل شرٍّ الى الخير

الفصلُ الثاني

في انه هل كان واجباً ان تصنع المرأة من الرجل

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر انه لم يكن واجباً ان تُصنَع المرأة من الرجل لان اختلاف الجنس مشتركٌ بين الانسان وسائر الحيوانات · وليست الاناث في سائر الحيوانات مصنوعةً من الذكور · فاذاً لم يكن واجباً ان تكون كذلك في الانسان

٢ وايضاً ان الاشياء المتحدة في النوع متحدةٌ في المادة · والذكر والأُنثى متحدان في النوع · فاذاً لما كان الرجل قد صُنِعَ من تراب الارض كان واجباً ان تصنع المرأة ايضاً منه لامن الرجل

٣ وايضاً ان المرأة صُنِعت لمعاونة الرجل على التوليد · وشدة القُربى تجعل الشخص غير صالحٍ لذلك ومن ثَمَّه حُرِّمَت الزيجة بين الأقارب كما يتضح من سفر الاحبار ١٨ · فاذاً لم يكن واجباً ان تُصنع المرأة من الرجل

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٧: ٥ « خلَقَ منه (اي من الرجل) عوناً نظيره » اي المرأة

والجواب ان يقال ان تكوين الانثى من الذكر في نشأة الاشياء الأُولى كان أليق في الانسان منه في سائر الحيوانات اولاً رعايةً لشرف الانسان الاول ليكون مبدأً لكل نوعه كما ان الله مبدأٌ للكون باسره ومن ثَمَّ قال بولس كما في اع ١٧: ٢٦ « صنَعَ الله جنس البشر كلهُ من واحدٍ » . وثانياً ليكون الرجل أحبَّ للمرأة وألصق بها لعلمه بانها صادرةٌ منه ومن ثَمَّ قيل في تك ٢: ٢٣ « من امرءٍ أُخِذَت . ولذلك يترك الرجل اباه وامه ويلزم امرأته » وقد كان ذلك واجباً بالاخص في النوع الانساني لبقاء الذكر والانثى فيه معاً مدى الحيوة كلها مما ليس يحدث في سائر الحيوانات . وثالثاً لما قاله الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ١٢ من ان اقتران الذكر بالانثى في الناس ليس لضرورة التناسل فقط كما في سائر الحيوانات بل للعيشة المنزلية ايضاً التي يشترك فيها الرجل والمرأة في بعض الافعال والتي الرجل فيها رأس المرأة ولذلك كان لائقاً ان تكوَّن المرأة من الرجل على انه مصدرها . ورابعاً لما في ذلك من المعنى السرّي لانه رمزٌ الى صدور الكنيسة عن المسيح ومن ثمه قال الرسول في افسس ٥: ٣٢ « ان هذا لسرٌّ عظيمٌ اقول هذا بالنسبة الى المسيح والكنيسة »

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان المادة ما منه يُصنع شيءٌ والطبيعة المخلوقة لها مبدأٌ محدودٌ ولما كانت محدودةً الى واحدٍ كان مجراها ايضاً محدوداً ولذلك لا تصدر شيئاً محدوداً في نوعه الا من مادةٍ معينة . واما القدرة الالهية فلكونها غير متناهية تقدر ان تصنع شيئاً واحداً بالنوع من اي مادةٍ كانت كما صنعت الرجل من تراب الارض والمرأة من الرجل

وعلى الثالث بان القُربى التي تمنع من الزيجة انما تحصل من التناسل الطبيعي · والمرأة لم تصدر عن الرجل بتناسل طبيعي بل بمجرد القدرة الالهية ولذلك لا يقال لحوّاء انها ابنة آدم · فاللازم اذن باطلٌ

الفصلُ الثالثُ

في ان المرأة هل كان واجبًا ان تتكوّن من ضلع الرجل

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر انه لم يكن واجبًا ان تتكوّن المرأة من ضلع الرجل لان ضلع الرجل كانت اصغر جدًّا من جسم المرأة · وليس يجوز ان يُصنع الاكبر من الاصغر الا اما باضافة شيءٍ (ولو كان هذا هنا لكان ذلك الشيء المضاف أولى بان يقال له مادة المرأة من الضلع) او بالتخلخل لانه «ليس يجوز ان ينمو جسمٌ الاّ بان يتخلخل» كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٠ وليس يظهر جسم المرأة اكثر تخلخلاً من جسم الرجل ولو باعتبار نسبة الضلع الى جسم حوّاء في الاول · فاذًا لم تتكوّن حواء من ضلع آدم

٢ وايضاً لم يكن في الاعمال التي أُبدِعَت في البدء شيءٌ لا فائدة فيه فاذًا كانت ضلع آدم جزءًا مكملاً لجسمه فاذًا لو ارتفعت من جسمه لبقي جسمه ناقصاً وهذا باطلٌ في ما يظهر

٣ وايضاً ليس يمكن ان تبين الضلع عن الانسان دون ألمٍ · ولم يكن ألمٌ قبل الخطيئة · فاذًا لم يكن واجبًا ان تبين الضلع عن الرجل لتتكون المرأة منها

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢ : ٢٢ « بنى الربُّ الاله الضلعَ التي اخذها من آدم امرأةً »

والجواب ان يقال كان لائقاً ان تتكون المرأة من ضلع الرجل اما اولاً فبيانًا لوجوب الالفة بين الرجل والمرأة لانه ليس يجب ان تتسلط المرأة على الرجل ولذلك لم تتكون من الرأس وليس يجب ان تحتقر من الرجل كانها خاضعةٌ له

خضوعاً عبدياً ولذلك لم تتكوَّن من الرجلين واما ثانياً فمراعاةً للسرّ لانه من جنب المسيح حين كان راقداً على الصليب فاضت اسرار الدم والماء التي بها أُنشئت الكنيسة

اذاً اجيب على الاول بان بعضاً ذهبوا الى ان جسم المرأة تكوَّن بتكثير المادة دون اضافة شيء آخر على حدّ تكثير الرب للارغفة الخمسة الا ان هذا مستحيلٌ قطعاً لان هذا التكثير يكون اما بتبديل جوهر المادة او بتبديل ابعادها لا جائزٌ ان يكون ذلك بتبديل جوهر المادة اولاً لان المادة في حد نفسها لاتقبل تبديلاً لكونها بالقوة وليس لها الا اعتبار المحل فقط وثانياً لان الكثرة والعظم خارجان عن ماهية المادة فليس يمكن تصور تكثر المادة بوجهٍ مع بقائها على حالها دون اضافة شيء عليها الا بان يحصل لها ابعادٌ اعظم وحصول ابعادٍ اعظم لها هو تخلخلها كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك٤ م ٨٤ فالقول اذن بتكثر مادةٍ بعينها دون تخلخلٍ قولٌ باجتماع النقيضين اي باثبات الحد دون المحدود · فاذاً حيث لا يظهر تخلخلٌ في هذه التكثرات وجب اثبات اضافةٍ على المادة اما بالخلق او بالاستحالة وهو الاقرب ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في كلامه على يوحنا مقا ٢٤ ان المسيح اشبع خمسة آلاف رجلٍ من الارغفة الخمسة على حدّ اصداره من حباتٍ قليلة حنطةً كثيرة وهذا يتم باستحالة الغذاء الا انه انما قيل اشبع الجموع من الارغفة الخمسة وكوّن المرأة من الضلع لان الاضافة انما وردت على مادة ضلع والارغفة السابقة

وعلى الثاني بان الضلع كانت مكملةً لآدم لا من حيث كان شخصاً ما بل من حيث كان مبدأ النوع كما ان الزرع مكملٌ للمولّد وهو يسيل بالفعل الطبيعي مع لذةٍ · فاذاً بالأَولى امكن بالقدرة الالهية تكوين المرأة من ضلع الرجل دون أَلمٍ

وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصل الرابعُ
في ان المرأة هل تكوَّنت من الله ابتداء

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان المرأة لم تتكوّن من الله ابتداء اذ ليس شخصٌ يصدر عن مثله بالنوع ويُصنَع من الله ابتداء · والمرأة مصنوعةٌ من الرجل وهما متحدان في النوع · فاذًا لم تُصنع من الله ابتداء

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٤ ان الله يدبر الجسمانيات بواسطة الملائكة · وجسم المرأة متكوِّنٌ من مادةٍ جسمانية · فاذًا قد صُنِعَ بواسطة الملائكة لا من الله ابتداء

٣ وايضاً ما كان من المخلوقات سابق الوجود بمبادئه العليّة فانما يصدر بقدرة خليقةٍ ما لا من الله ابتداء · وجسد المرأة صدر في الاعمال الأُولى بمبادئه العليّة كما قال اوغسطينوس في شرح تك ٩ ب ١٥ · فاذًا لم تصدر المرأة ابتداء من الله

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المشار اليه « لم يقدر ان يكوِّن او يبني الضلع امرأةً الا الله الذي منه تستمد الطبيعة الكلية استقلال الوجود»

والجواب ان يقال ان التوليد الطبيعي في كل نوعٍ انما يكون من مادةٍ معيَّنة كما تقدم في ف ٢ والمادة التي منها يتولَّد الانسان طبعاً هي زرع الرجل او المرأة الانساني فاذًا يمتنع ان يتولد شخصٌ من اشخاص النوع الانساني تولداً طبيعياً من مادةٍ أُخرى على ان الله وحده لكونه مبدع الطبيعة يقدر ان يصدر الاشياء الى الوجود بطريقة خارجة عن ترتيب الطبيعة ولذلك قد قدر وحده ان يكوِّن الرجل من تراب الارض والمرأة من ضلع الرجل

اذًا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما ينهض على تقدير تولُّد الشخص من مماثله في النوع تولداً طبيعياً

وعلى الثاني بما قال اوغسطينوس في شرح تك ك٩ ب ١٥ من اننا لسنا نعلم ما اذا كان الملائكة ادّوا لله خدمةً في تكوين المرأة لكنا نعلم يقيناً انه كما ان جسد الرجل لم يتكوّن من تراب الارض بواسطة الملائكة كذلك لم يتكون جسد المرأة من ضلع الرجل بواسطتهم

وعلى الثالث بان الحالة الأُولى للاشياء لم تحتمل ان تتكون المرأة هكذا مطلقاً بل بالقوة فقط كما قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب١٨ وعلى هذا فقد كان جسد المرأة سابق الوجود في الأَعمال الأُولى بمبادئه العلّية لا باعتبار القوة الفعلية بل باعتبار القوة الانفعالية فقط بالنسبة الى قوة الخالق الفعلية

المبحث الثالث والتسعون

في الحد النهائي لصدور الانسان — وفيه تسعة فصول

ثم يجب النظر في الحد النهائي لصدور الانسان من حيث يقال انه مصنوع على صورة الله ومثاله والبحث في ذلك يدور على تسع مسائل — ١ هل يوجد في الانسان صورة الله — ٢ هل صورة الله موجودة في المخلوقات الغير الناطقة — ٣ في ان صورة الله هل هي في الملاك اعظم منها في الانسان — ٤ هل هي موجودة في كل انسان — ٥ في انها هل هي في الانسان بالنسبة الى الذات الالهية او الى جميع الاقانيم الالهية او الى واحد منها — ٦ في انها هل هي في الانسان باعتبار القوى او الملكات او الافعال — ٧ هل هي فيه باعتبار العقل فقط — ٨ هل هي فيه بالنسبة الى جميع الموضوعات — ٩ في الفرق بين الصورة والمثال

الفصل الاوّل

في انه هل يوجد في الانسان صورة الله

يُتخطّى الى الاوّل بان يقال : يظهر ان ليس يوجد في الانسان صورة الله ففي

اش ٤٠ :١٨ «بمن تشبهون الله او اية صورة تجعلون له»

٢ وايضاً انما صورة الله بكرهُ الذي وصفه الرسول بقوله في كولوسي ١: ١٥ «الذي هو صورة الله الغير المنظور وبكرُ كل خلق» فاذاً ليس في الانسان صورة الله

٣ وايضاً قال ايلاريوس في كتاب المجامع قا ١ «الصورة مثالٌ مطابقٌ لماهي صورته» وقال ايضاً هنالك «الصورة شبهٌ تامٌ بين متساويين» وليس بين الله والانسان تطابقٌ في المماثلة ولا يمكن ان يكون بينهما تساوٍ · فاذاً يمتنع ان يكون في الانسان صورة الله

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٢٦ «لنصنع الانسان على صورتنا ومثالنا»

والجواب ان يقال كلما وُجدت الصورة وجدت المشابهة وليس كلما وجدت المشابهة وجدت الصورة كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ب ٧٤ ومن ذلك يتضح ان المشابهة داخلة في حقيقة الصورة والصورة تزيد شيئاً على حقيقة المشابهة وهو كونها عبارةً عن آخر فان الصورة يقال لها في اللاتينية imago من كون شيء ad imitationem alterius agitur اي يفعل لاجل محاكاة شيء آخر ومن ثمه مهما كانت بيضةٌ مشابهةً ومساويةً لبيضة أُخرى ليس يقال لها صورتها اذ ليست صادرةً عنها والمساواة ليست من حقيقة الصورة فقد قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره «ليس كلما وُجدت الصورة وجدت المساواة» كما يتضح من الصورة البادية في المرآة لكنها من حقيقة الصورة الكاملة لان الصورة الكاملة لا تخلو عن شيء مما يوجد في ما هي صادرةٌ عنه · وواضحٌ ان في الانسان مشابهة ما لله مستفادةً من الله على انه متمثلٌ بها لكنها ليست مشابهة تساوٍ لان المتمثل مجاوزٌ هذا المثال مجاوزةً غير متناهية ومن ثمه يقال ان في الانسان صورة الله لكن لا كاملةً بل ناقصة وقد اشار الكتاب الى ذلك بقوله صُنع الانسان على

صورة الله لان حرف الجرّ هنا يدل على نوع من القرب الذي انما يقال للشيء البعيد

اذاً اجيب على الاول بان كلام النبي على الصور الجسمانية المصنوعة من الانسان ودلالةً على ذلك قال ايةّ صورة تجعلون له · والله هو اوجد لنفسه صورة روحانيةً في الانسان

وعلى الثاني بان بكر المخلوقات كلها هو صورة الله الكاملة الممثلة تمام التمثيل لما هي صورته ولهذا يقال له صورة الله وليس يقال اصلاً انه على صورة الله واما الانسان فباعتبار المشابهة يقال له صورة الله و باعتبار نقص المشابهة يقال انه على صورة الله ولما كان الشبه التام بالله لايمكن ان يكون الا مع الاتحاد في الطبيعة كانت صورة الله موجودة في ابنه البكر كوجود صورة الملك في ابنه المساوي له في الطبيعة وكانت موجودة في الانسان وجودها في طبيعة اجنبية كوجود صورة الملك في الدينار كما يتضح مما قاله اوغسطينوس في كتاب الاوتار العشرة ب٨

وعلى الثالث بانه لما كان الواحد موجوداً غير متجزىء كان يقال للمثال مطابقٌ كما يقال له واحدٌ وليس يقال لشيء واحدٌ بالعدد او بالنوع او بالجنس فقط بل بنوعٍ من التشكيك او المناسبة ايضاً وبهذا المعنى يوجد وحدةٌ او موافقةٌ بين الخليقة والله واما قوله بين متساويين فراجعٌ الى حقيقة الصورة الكاملة

الفصلُ الثاني

في ان صورة الله هل هي موجودة في المخلوقات الغير الناطقة

يتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان صورة الله موجودةٌ في المخلوقات الغير الناطقة فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٢ مقا ٤ «المعلولات تتضمن اشباه عللها وصورها الحادثة» · والله ليس علةً للمخلوقات الناطقة فقط بل للمخلوقات الغير الناطقة ايضاً · فاذاً صورة الله موجودةٌ في المخلوقات الغير الناطقة

٢ وايضاً كلما كان الشبه اظهر في شيء كان اقرب الى حقيقة الصورة · وقد

قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ مقا٤ «ان شعاع الشمس اشبه شيء بالخيرية الالهية» فهو اذن على صورة الله

٣ وايضاً كلما كان شيء اتم حسناً وخيرية كان اشبه بالله . ومجموع الكون اتم حسناً وخيرية من الانسان لانه وان كان كل شيء حسناً الا انه يقال لمجموع الاشياء حسنٌ جداً كما في تك ١ . فاذاً ليس الانسان وحده على صورة الله بل مجموع الكون

٤ وايضاً قال بويسيوس عن الله في كتاب التعازي ٣ قض ٩ « مدبرٌ العالم بعقله وفاطرٌ اياه على صورته المشابهة له » فاذاً ليست الخليقة الناطقة وحدها على صورة الله بل مجموع العالم .

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك٦ ب١٢ « ان فضل الانسان قائم بكون الله صنعه على صورته لانه وهبه نفساً عقلية بها يفضل البهائم» فاذاً ما لا عقل له فليس على صورة الله

والجواب ان يقال ان حقيقة الصورة لايكفي لها كل مشابهةٍ ولو كانت صادرةً عن آخر لانه اذا كان شيء مشابهاً لآخر في الجنس فقط او في عرض عامٍ فليس يقال انه على صورته فلا يجوز ان يقال ان الدودة الصادرة عن الانسان هي صورة الانسان لمشابهتها له في الجنس وكذا لايجوز ان يقال لما يصير ابيض على مثال غيره انه على صورته بسبب ذلك لان الابيض عرضٌ عامٌ لانواعٍ كثيرة بل ان حقيقة الصورة تقتضي المشابهة في النوع كوجود صورة الملك في ابنه او على الاقل في عرضٍ خاصٍ بالنوع وخصوصاً في الشكل كما يقال ان صورة الانسان موجودة في الدينار ولهذا قال ايلاريوس صريحاً « الصورة مثالٌ مطابقٌ» وواضح ان المشابهة النوعية تعتبر بحسب الفصل الاخير وبعض الاشياء تشبه الله اولاً وبالشبه الاعمّ من حيث هي موجودةٌ وثانياً من حيث هي حيةٌ

وثالثاً من حيث هي عاقلة قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٥١ «وهذه هي من شدة الشبه بالله بحيث هي اقرب المخلوقات اليه» ومن ذلك يتضح ان المخلوقات العقلية هي وحدها في الحقيقة على صورة الله

اذاً اجيب على الاول بان كل ناقص فهو حاصل بنوع من المشاركة في الكامل ومن ثمه فما ليس له تمام حقيقة الصورة فهو مع ذلك مشترك في شيء من حقيقتها من حيث يشابه الله نوعاً من المشابهة ولهذا قال ديونيسيوس ان المعلولات تتضمن اشباه العلل وصورها الحادثة اي التي يحدث حصولها فيها بوجه ما لا مطلقاً

وعلى الثاني بان ديونيسوس انما يشبه شعاع الشمس بالخيرية الالهية باعتبار التاثير لا باعتبار شرف الطبيعة كما تقتضي حقيقة الصورة

وعلى الثالث بان مجموع الكون انما هو اتم حسناً وخيريةً من الخليقة العقلية باعتبار الامتداد والانتشار واما باعتبار الشدة والاجتماع فالخليقة العقلية اتم شبهاً بالكمال الالهي لقدرتها على ادراك الخير الاعظم — اويجاب بان الجزء لا يكون قسيماً للكل بل لجزء آخر فمتى قلنا ان الطبيعة العقلية هي وحدها على صورة الله لا ينتفي ان يكون مجموع الكون كذلك باعتبار جزء منه بل انما ينتفي بذلك سائر اجزائه

وعلى الرابع بان بويسيوس اراد بالصورة حقيقة المشابهة التي بها يحاكي المصنوع المثال الصناعي القائم في عقل الصانع وكل خليقة بهذا الاعتبار صورة لمثالها القائم في العقل الالهي وليس هذا مرادنا بالصورة هنا بل المراد بها الصورة التي تعتبر بحسب مشابهة الطبع اي باعتبار مشابهة جميع الاشياء للموجود الأول من حيث هي موجودة وللحيوة الأولى من حيث هي حية وللحكمة الأولى من حيث هي عاقلة

الفصلُ الثالثُ

في ان صورة الله هل هي في الملاك اعظم منها في الانسان

يُتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان صورة الله ليست في الملاك اعظم منها في الانسان فقد قال اوغسطينوس في خط في الصورة « لم يجعل الله خليقةً على صورته سوى الانسان » فاذاً ليس يصدق القول بان صورة الله هي في الملاك اعظم منها في الانسان

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب٨٣ مب ٥١ « الانسان مصنوعٌ على صورة الله بحيث لم يُجبَل من الله بواسطة خليقةٍ ما فلم يكن شيءٌ اقرب منه اليه» · وانما يقال لخليقةٍ ما انها صورة الله باعتبار قربها اليه · فاذاً ليست صورة الله في الملاك اعظم منها في الانسان

٣ وايضاً انما يقال لخليقة انها على صورة الله من حيث انها ذات طبيعة عقلية · والطبيعة العقلية لا تشتدُّ ولا تضعف اذ ليست مندرجة تحت جنس العرض لاندراجها تحت جنس الجوهر · فاذاً ليست صورة الله في الملاك اعظم منها في الانسان

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٤ في الانجيل « يقال للملاك علَم المشابهة لان شبه الصورة الالهية فيه اظهر »

والجواب ان يقال يجوز ان نتكلم على صورة الله باعتبارين اولاً من جهة ما فيه تُعتبَر حقيقة الصورة وهو الطبيعة العقلية وبهذا الاعتبار تكون صورة الله في الملائكة اعظم منها في الناس لان الطبيعة العقلية في الملائكة اكمل كما يتضح مما تقدم في مب ٦٢ ف٦ ومب٧٥ ف٧ وثانياً يجوز ان تُعتبَر صورة الله في الانسان من جهة ما تُعتبَر فيه اعتباراً ثانوياً اي باعتبار ان في الانسان شبهاً ما لله من حيث ان الانسان يصدر عن الانسان كما يصدر الاله عن الاله ومن حيث ان

نفس الأنسان توجد كلها في البدن كله وكلها في كل جزء منه كما يوجد الله في العالم وبهذا الاعتبار ونحوه تكون صورة الله في الانسان اعظم منها في الملاك الاان حقيقة الصورة الالهية لاتعتبر بهذا الاعتبار بنفسها في الانسان الا بعد اعتبار المشابهة الأُولى في الطبيعة العقلية والا لكانت الحيوانات العجم ايضاً على صورة الله وعلى هذا فلما كانت صورة الله باعتبار الطبيعة العقلية هي في الملاك اعظم منها في الانسان وجب القول بان صورة الله اعظم في الملاك مطلقاً وفي الانسان من وجهٍ

اذاً اجيب على الاول بان مراد اوغسطينوس نفي صورة الله عن سائر المخلوقات السافلة الخالية من العقل لاعن الملائكة

وعلى الثاني بانه كما يقال ان النار الطف جميع الاجسام في نوعها ومع ذلك فبعض النار الطف من بعضٍ كذلك يقال ان ليس شيءٌ اقرب الى الله من العقل الانساني باعتبار جنس الطبيعة العقلية فقد قال هو نفسه قبيل ذلك «الموجودات العاقلة قريبة الشبه الى الله بحيث ليس شيءٌ من المخلوقات اقرب منها اليه» فاذاً ليس ينتفي بذلك كون صورة الله في الملاك اعظم

وعلى الثالث بانه ليس المراد بكون الجوهر لا يقبل الاكثر والاقل ان نوعاً منه لايكون اكمل من نوعٍ آخر بل ان شخصاً واحداً بعينه ليس اشتراكه في نوعه تارةً اكثر وتارةً اقل وليس يشترك اشخاصٌ كثيرون ايضاً في نوع الجوهر اشتراكاً متفاوتاً في الكثرة والقلة

الفصلُ الرَّابعُ

في ان صورة الله هل هي موجودةٌ في كل انسان

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان صورة الله ليست موجودةً في كل انسان فقد قال الرسول في ١ كور ١١: ٧ ان الرجل هو صورة الله والمرأة هي صورة

الرجل · والمرأةُ شخصٌ من اشخاص النوع الانساني · فاذاً ليس يصدق على كل شخصٍ ان يكون صورة الله

٢ وايضاً قال الرسول في رو٨: ٢٩ « الذين سبق فعرف انهم يكونون مطابقين لصورة ابنه اياهم انتخب » · وليس جميع الناس منتخبين · فاذاً ليس جميع الناس مطابقين لصورة الله

٣ وايضاً ان المشابهة من حقيقة الصورة كما مر في ف١ والانسان يصير بالخطيئة مبايناً لله · فاذاً يفقد صورة الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣٨: ٧ « انما يسلك الانسان في الصورة »

والجواب ان يقال لما كان يقال للانسان انه على صورة الله باعتبار الطبيعة العقلية كان عظم صورة الله فيه على حسب عظم قدرة الطبيعة العقلية على محاكاة الله واعظم ما تحاكي فيه الطبيعة العقلية الله هو تعقله تعالى ومحبته لنفسه ومن ثمَّ يجوز اعتبار صورة الله في الانسان على ثلاثة اضرب اولاً من حيث ان في الانسان تاهباً طبيعياً لتعقل الله ومحبته وهذا التأهب قائمٌ في طبيعة العقل المشتركة بين جميع الناس · وثانياً من حيث ان الانسان يعرف الله ويحبه بالفعل او بالقوة لكن معرفةً ومحبةً ناقصتين وهذه هي الصورة الحاصلة بموافقة النعمة · وثالثاً من حيث ان الانسان يعرف الله ويحبه بالفعل معرفةً ومحبةً كاملتين وعلى هذا النحو تعتبر الصورة بحسب مشابهة المجد ومن ثمَّ جعل الشارح الصورة في كلامه على قوله في مز ٤: ٧ « ارتسم علينا نور وجهك ايها الرب » على ثلاثة اقسامٍ صورة الخلق وصورة التجديد وصورة المشابهة فالصورة الأُولى حاصلةٌ في جميع الناس والثانية في الابرار فقط والثالثة في السعداء فقط

اذاً اجيب على الاول بان صورة الله موجودةٌ في الرجل وفي المرأة باعتبار ما نقوم به بالاصالة حقيقة الصورة وهو الطبيعة العقلية ومن ثمَّ بعد ان قال في

تك ١ : ٢٧ «على صورة الله خلقه» قال «ذكرًا وأنثى خلقهم» وانما قال خلقهم بالجمع دفعاً لايهام اجتماع الذكورة والانوثة في شخص واحدٍ كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ٢٢ · واما باعتبار غير ذلك من الامور الثانوية فتوجد صورة الله في الرجل دون المرأة لان الرجل هو مبدأ المرأة وغايتها كما ان الله هو مبدأ الخليقة باسرها وغايتها ولذلك فبعد ان قال الرسول ان «الرجل هو صورة الله ومجدهُ اما المرأة فهي مجد الرجل» اوضح وجه قوله هذا فقال «لان الرجل ليس من المرأة بل المرأة من الرجل · ولم يُخلَق الرجل لاجل المرأة بل المرأة لاجل الرجل»

وعلى الثاني والثالث بان تينك الحجتين انما تنهضان في حق الصورة الحاصلة باعتبار موافقة النعمة والمجد

الفصلُ الخامسُ

في ان صورة الله هل هي في الانسان باعتبار ثالوث الاقانيم

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان صورة الله ليست في الانسان باعتبار ثالوث الاقانيم الألهية فقد قال اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ب ١ «ان الوهية الثالوث المقدس وصورته التي عليها صُنِعَ الانسان واحدةٌ بالذات» وقال ايلاريوس في كتاب الثالوث ب ٥ «الانسان مصنوع على صورة الثالوث المشتركة» · فاذاً صورة الله انما هي موجودةٌ في الانسان باعتبار الذات لا باعتبار ثالوث الاقانيم

٢ وايضاً في كتاب عقائد الكنيسة ان صورة الله تُعتبَر في الانسان بحسب الازلية وقال الدمشقي ايضاً في كتاب الدين المستقيم ١٢ ب ١٢ «ان قوله ان الانسان على صورة الله يدل على كونه عقلياً ومختاراً اورباً فعله» وقال غريغوريوس النيصي ايضاً في كتاب عمل الانسان ب ١٦ «ان قول الكتاب ان الانسان

صُنِعَ على صورة الله هو بمنزلة قوله ان الطبيعة "الانسانية صُنِعت مشتركة في كل خير لان الالوهية هي تمام الخير» وليس شيءٌ من ذلك يرجع الى تمايز الاقانيم بل بالأحرى الى وحدانية الذات · فاذاً ليست صورة الله في الانسان باعتبار ثالوث الاقانيم بل باعتبار وحدانية الذات

٣ وايضاً ان الصورة ترشد الى معرفة ما هي صورته فلوكانت صورة الله في الانسان باعتبار ثالوث الاقانيم لقدر الانسان ان يعرف بالمعرفة الطبيعية ثالوث الاقانيم الالهية لقدرته على ان يعرف نفسه بالفطرة الطبيعية · وهذا باطلٌ كما تقرَّر في مب ٨٢ ف ١

٤ وايضاً ليس يصدق اسم الصورة على كلٍّ من الاقانيم الثلاثة بل على الابن فقط فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ٢« الابن وحده هو صورة الآب »فلو كانت صورة الله تُعتبَر في الانسان من جهة الاقنوم لم يكن في الانسان صورة الثالوث كله بل صورة الابن فقط

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالوث ٤ « ما يقال من ان الانسان صُنِعَ على صورة الله يدل على تكثر الاقانيم الالهية»

والجواب ان يقال ان الاقانيم الالهية انما تتمايز بحسب الاصل او بالأحرى بحسب اضافات الاصل كما مرَّ في مب ٤٠ ف ٢ وليست طريقة الاصل واحدة في الجميع بل هي في كل شيء بحسب ما يلائم طبيعته فليس صدور غير المتنفسات كصدور الحيوان ولا صدور الحيوان كصدور النبات وبذلك يتضح ان تمايز الاقانيم الالهية انما هو بحسب ما يلائم الطبيعة الالهية ومن ثمَّ ليس ينتفي بكون الانسان على صورة الله باعتبار مشابهة الطبيعة كونه على صورة الله باعتبار تمثيل الاقانيم الثلاثة بل ان احد هذين الامرين لازمٌ عن الآخر فالحق اذن ان في الانسان صورة الله باعتبار الطبيعة الالهية وباعتبار ثالوث الاقانيم لان للاقانيم الثلاثة في

الله ايضاً طبيعةً واحدةً

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضين الاولين

وعلى الثالث بان تلك الحجة انما تنهض لو كانت صورة الله في الانسان مماثلةً لله تمثيلاً تاماً لكن الفرق بين هذا الثالوث الذي فينا والثالوث الالهي عظيمٌ جداً كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ٦ ومن ثمَّ قال ايضاً في الموضع المذكور « نرى الثالوث الذي فينا دون ان نؤمن به فقط واما كون الله ثالوثاً فنؤمن به فقط دون ان نراه »

وعلى الرابع بان بعضاً ذهبوا الى ان في الانسان صورة الابن فقط الا ان اوغسطينوس قد ردَّ ذلك في كتاب الثالوث ١٢ ب ٥ و ٦ اولاً لانه لو كان الانسان مصنوعاً على مثال الابن لكان بالضرورة مصنوعاً على مثال الآب لان الابن مشابهٌ للآب في الذات المساويه فيها · وثانياً لانهُ لو كان الانسان مصنوعاً على صورة الابن فقط لم يقل الآب لنصنع الانسان على صورتنا ومثالنا بل على صورتك ومثالك · فاذاً ليس المراد بقوله « على صورة الله صنعه » ان الآب صنع الانسان على صورةِ الله الذي هو الابن فقط كما فسَّرهُ بعضٌ بل المراد به ان الله الثالوث صنع الانسانَ على صورته اي صورة الثالوث كله — واما قوله ان الله « صنع الانسان على صورته » فيحتمل معنيين احدهما ان يكون حرف الجر دالاً على نهاية الفعل فيكون المعنى لنصنع الانسان على حال ان تكون فيه صورتنا · والآخر ان يكون حرف الجر مفيداً السببية المثالية على حد قولنا هذا الكتاب مصنوعٌ على ذاك الكتاب فيكون المراد بصورة الله الذات الالهية التي يقال لها صورةٌ توسعاً من حيث ان الصورة تُطلَق على المثال او على ما قال بعضٌ من حيث ان الاقانيم الالهية انما هي متشابهة في الذات

الفصلُ السَّادسُ

في ان صورة الله هل هي في الانسان باعتبار العقل فقط

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان صورة الله ليست في الانسان باعتبار العقل فقط فقد قال الرسول في ١ كور ١١: ٧ ان الرجل هو صورة الله. وليس الرجل هو العقل فقط . فاذًا لا تُعتبَر صورة الله من جهة العقل فقط

٢ وايضاً في تك ١: ٢٧ « خلق الله الانسان على صورته . على صورته خلقه ذكرًا وأُنثى خلقهم » والذكر والانثى انما يتمايزان من جهة البدن . فاذًا لا تُعتبَر صورة الله في الانسان من جهة العقل فقط بل من جهة البدن ايضاً

٣ وايضاً يظهر ان الصورة تُعتبَر على الخصوص بحسب الشكل . والشكل مختصٌّ بالبدن . فاذًا لا تُعتبَر صورة الله في الانسان من جهة العقل فقط بل من جهة البدن ايضاً

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٧ و ٢٤ ان فينا رُؤًى ثلاثاً جسمانية وروحانية او وهمية وعقلية . فاذا كان فينا بحسب الرؤية العقلية الخاصة بالعقل ثالوث باعتباره نكون على صورة الله فكذا الامر في الرؤيتين الأُخريين ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٤: ٢٣ « تجدَّدوا بروح اذهانكم والبسوا الانسان الجديد » ومفاد ذلك ان تجدُّدنا الذي يتم بلبس الانسان الجديد انما يرجع الى العقل . وقد قال في كولوسي ٣: ١٠ « البسوا الانسان الجديد الذي يتجدد لمعرفة الله على صورة خالقه » فاسند التجدُّد الذي يتم بلبس الانسان الجديد الى صورة الله . فاذًا كون الانسان على صورة الله راجعٌ الى العقل فقط

والجواب ان يقال لما كانت جميع المخلوقات تشبه الله نوعاً من المشابهة كانت الخليقة الناطقة وحدها تشبهُهُ بطريق الصورة كما مرَّ في ف ١ و ٢ واما سائر

المخلوقات فتشبهه بطريق الأثر . وما به تفضل الخليقة الناطقة سائر المخلوقات هو العقل فاذًا الخليقة الناطقة ايضًا لاتشبه الله الا بحسب العقل واما بحسب ما قد يكون لها من الاجزاء الأخرى فانما تشبهه بطريق الأثر كسائر الاشياء التي انما تكون المشابهة فيها بحسب هذه الاجزاء والوجه في ذلك يمكن استيضاحه من اعتبار طريقة تمثيل الاثر وطريقة تمثيل الصورة فان الصورة تمثل بطريقة مشابهة النوع كما مرّ في ف ٢ والاثر يمثل بطريقة المعلول الذي ليس يبلغ في تمثيله علتهُ الى مشابهة النوع فان الرسوم التي يحدثها الحيوان بحركته يقال لها آثارٌ وكذا يقال للرماد اثرُ النار ولخراب الارض اثر عسكر العدو فاذًا يجوز اعتبار هذا الفرق بين المخلوقات الناطقة والمخلوقات الأخرى من جهة اشتمال المخلوقات الناطقة على شبه الطبيعة الالهية ومن جهة اشتمالها على شبه الثالوث الغير المخلوق لانه من جهة شبه الطبيعة الالهية يظهر ان المخلوقات الناطقة تصل نوعًا ما الى مماثلة النوع من حيث انها لاتشبه الله في الوجود والحيوة فقط بل في التعقل ايضًا كما تقدم في ف ٢ واما سائر المخلوقات فلا تعقل بل اذا اعتُبرَ استعدادها يظهر فيها اثرٌ ما للعقل الذي اصدرها . وكذا لما كان الثالوث الغير المخلوق انما يقع التمايز فيه بحسب صدور الكلمة عن القائل وصدور المحبة عن كليهما كما اسلفنا في مب ٤٥ ف ٧ جاز ان يقال ان في الخليقة الناطقة صورة الثالوث الغير المخلوق حاصلةً بنوعٍ من مشابهة النوع من حيث يوجد فيها صدور الكلمة من جهة العقل وصدور المحبة من جهة الارادة واما سائر المخلوقات فليس فيها مبدأ الكلمة والكلمةُ والمحبةُ بل انما يظهر فيها اثرٌ يدلُّ على ان هذه الامور موجودةٌ في العلة التي اصدرتها لان حصول الخليقة على جوهرٍ متكيفٍ ومحدودٍ يدل على انها صادرةٌ عن مبدإٍ ما ونوعها يدل على كلمة الفاعل كما تدل صورة البيت على تصور الصانع وترتيبها يدل على محبة الذي اصدرها التي بها يتجه المعلول الى الخير

كما يدل استعمال البناء على ارادة الصانع · فاذاً يوجد في الانسان شبه الله بطريق الصورة باعتبار العقل واما باعتبار سائر اجزائه فبطريق الاثر

اذاً اجيب على الاوَّل بانه ليس يقال للانسان صورة الله لانه صورةٌ بماهيته بل لتضمنه صورة الله مرتسمة بحسب العقل كما يقال للدينار صورة قيصر من حيث يشتمل على صورة قيصر فاذاً لا يجب ان تُعتبر صورة الله في الانسان بحسب كل جزءٍ منه

وعلى الثاني بان اوغسطينوس قال في كتاب الثالوث ١٢ ب٥ ان بعضاً أثبتوا صورة الثالوث في الانسان لكن لا باعتبار شخصٍ واحدٍ بل باعتبار اشخاصٍ متعددة فقالوا « ان الرجل يمثل اقنوم الآب وما يصدر عن الرجل بطريق الولادة يمثل اقنوم الابن وان المرأة الصادرة عن الرجل لا على انها ابنٌ او ابنةٌ تمثل الاقنوم الثالث الذي هو الروح القدس» غير ان هذا القول يظهر فساده لاول وهلة اما اولاً فللزوم ان الروح القدس هو مبدأُ الابن كما ان الامرأة هي مبدأُ الولد الذي يولد من الرجل واما ثانياً فللزوم ان ليس الانسان الا على صورة اقنومٍ واحدٍ واما ثالثاً فلأنه لو كان الامر كما ذكر للوجب ان يذكر الكتاب صورة الله في الانسان الا بعد صدور النسل · فالحق اذن ان الكتاب لم يقل «ذكراً وأُنثى خلقهما» بعد قوله « على صورة الله خلقه» بياناً لكون صورة الله تعتبر بحسب التمايز في الجنس بل لكونها مشتركة في الذكر والانثى من حيث انها حاصلة باعتبار العقل الذي ليس فيه تمايز جنسيٌّ ومن ثمه بعد ان قال الرسول في كولوسي ٣« على صورة خالقه » قال « حيث ليس ذكرٌ ولا أُنثى»

وعلى الثالث بانه وان كانت صورة الله في الانسان لا تعتبر بحسب الشكل الجسماني الا انه لما كان جسم الانسان قد انفرد من بين سائر اجسام الحيوانات الارضية بكونه ليس منحنياً الى الارض بل على حال يقتدر بها على مراقبة السماء كان

احق من اجسام سائر الحيوانات بأن يُرى انه مصنوع على صورة الله ومثاله كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٥١ لكن لا بمعنى ان في جسم الانسان صورة الله بل بمعني ان شكل الجسم الانساني يمثل صورة الله التي في النفس بطريق الأثر

وعلى الرابع بان في كلٍ من الرؤية الجسمانية والرؤية الوهمية ثالوثاً ما كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١١ ب ٢ فان في الرؤية الجسمانية اولاً صورة الجسم الخارج وثانياً الإبصار الذي يحصل بانطباع شبهٍ ما للصورة المذكورة في الباصرة وثالثاً قصد الارادة الذي يبعث الباصرة على الإبصار ويقيده في الشيء المرئي . وكذا ايضاً في الرؤية الوهمية اولاً الصورة المحفوظة في الحافظة وثانياً نفس الرؤية الوهمية التي تحصل من طريق ان القوة الواهمة تتصوّر بالصورة المذكورة وثالثاً قصد الارادة الجامع بينهما غير ان كلا الثالوثين ليس لهما حقيقة الصورة الالهية لان صورة الجسم الخارج خارجةٌ عن طبيعة النفس والصورة التي في الحافظة وان لم تكن خارجة عن النفس لكنها واردة عليها من خارج فلم يكن في كلتا هاتين الصورتين تمثيلٌ للاقانيم الالهية مشابهٌ لها في الطبيعة والازلية ثم الرؤية الجسمانية لا تصدر عن صورة الجسم الخارج فقط بل عنها وعن حاسة الرائي معاً وكذا الرؤية الوهمية لا تصدر عن الصورة المحفوظة في الحافظة فقط بل عن القوة الواهمة ايضاً فلم يكن في هاتين الرؤيتين تمثيل لائقٌ لصدور الابن عن الآب وحده . ثم قصد الارادة الجامع بين كلا الامرين المتقدم ذكرهما ليس يصدر عنهما لا في الرؤية الجسمانية ولا في الرؤية الروحانية فلا يتمثل به صدور الروح القدس عن الآب والابن تمثيلاً لائقاً

الفصلُ السابعُ

في ان صورة الله هل هي موجودة في النفس باعتبار الافعال

يُتخطّى الى السابع بان يقال : يظهر ان صورة الله ليست موجودةً في النفس

باعتبار الافعال فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك١١ ب٢٦ «الانسان مفطورٌ على صورة الله من حيث نحن موجودون ونعلم اننا موجودون ونحب وجودنا وعلمنا» · والوجود ليس فعلاً · فاذًا لا تُعتبَر صورة الله في النفس من جهة الافعال

٢ وايضاً ان اوغسطينوس جعل صورة الله في النفس باعتبار ثلاثة امور العقل والعلم والمحبة كما في كتاب الثالوث ٩ ب٤ والعقل ليس فعلاً بل قوةً او هو ماهية النفس العاقلة · فاذًا لا تُعتبَر صورة الله من جهة الافعال

٣ وايضاً ان اوغسطينوس جعل صورة الثالوث في النفس باعتبار الذكر والتعقل والارادة كما في الكتاب المذكور ١٠ ب١١ · وهذه الثلاثة انما هي قوى طبيعيةٌ للنفس كما قال المعلم في كتاب الاحكام ٣ تم ١ · فاذًا صورة الله تُعتبَر بحسب القوى لا بحسب الافعال

٤ وايضاً ان صورة الثالوث تبقى دائمًا في النفس · والفعل ليس يبقى دائمًا · فاذًا صورة الله لا تُعتبَر في النفس بحسب الافعال

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٩ ب٦ جعل الثالوث في الاجزاء السافلة من النفس بحسب الرؤية الفعلية الحسية والوهمية · فاذًا كذلك الثالوث الذي في العقل والذي بحسبه الانسان على صورة الله يجب اعتباره بحسب الرؤية الفعلية

والجواب ان يقال قد مرَّ في ف٢ ان من شأن الصورة ان تمثل النوع على نحوٍ ما فاذًا اذا وجب اثبات صورة الثالوث الالهي في النفس وجب اعتبارها بالاصالة في ما هو اشدُّ قربًا بحسب الطاقة الى تمثيل نوع الاقانيم الالهية · والاقانيم الالهية تتمايز بحسب صدور الكلمة عن القائل وصدور المحبة الرابطة بينهما على انهُ يمتنع وجود الكلمة في نفسنا دون الافتكار بالفعل كما قال اوغسطينوس في

كتاب الثالوث ١٤ ب ٧ وعلى هذا فصورة الثالوث تعتبر في العقل اولاً وبالاصالة بحسب الافعال اي من حيث اننا بالعلم الذي يحصل لنا بالتذكر نصوغ في باطننا الكلمة ومن ذلك تصدر فينا المحبة الا انه لما كانت مبادئ الافعال هي الملكات والقوى وكان كل شيء موجوداً بالقوة في مبدئه جاز ان تُعتبَر صورة الثالوث في النفس ثانياً وبالتبعية بحسب القوى وخصوصاً بحسب الملكات وذلك من حيث ان الافعال موجودة فيها بالقوة

اذاً اجيب على الاول بان وجودنا الذي يرجع الى صورة الله هو الوجود الخاص الذي نفوق به سائر الحيوانات وهذا الوجود انما يحصل لنا باعتبار حصولنا على العقل ومن ثمّه كان هذا الثالوث هو نفس ذلك الثالوث الذي اثبته اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٩ ب ٤ وجعله قائماً بالعقل والعلم والمحبة

وعلى الثاني بان اوغسطينوس وضع اولاً هذا الثالوث في العقل الا انه لما كان العقل يدرك ذاته كلها من وجهٍ ويجهلها ايضاً من وجهٍ اي من حيث هو متميز عن غيره وكان من ثمّه يبحث عن نفسه كما اثبته بعد ذلك في ك ١٠ ب ٣ و٤ ولم يكن العلم مساوياً للعقل بالكلية جعل في النفس ثلاثة امور خاصة بالعقل وهي الذكر والتعقل والارادة التي ليس يجهل احدٌ انه حاصل عليها وقد آثر جعل صورة الثالوث في هذه الثلاثة لانها انسب بذلك من الثلاثة التي ذكرها قبلها

وعلى الثالث بان اوغسطينوس قرّر في كتاب الثالوث ١٤ ب ٧ انه يقال اننا نعقل بعض الاشياء ونريدها او نحبها في حال افتكارنا فيها وفي حال عدم افتكارنا فيها الا انها متى كانت دون الافتكار فيها كانت خاصة بالذكر الذي ليس عنده الا امساكاً بالملكة للعلم والمحبة . غير انه لما كان « يمتنع وجود الكلمة هناك دون الافتكار لاننا نفتكر في كل ما نقوله حتى بذلك اللفظ الباطن الذي ليس يختص بلغة بشرية » كانت تلك الامور الثلاثة وهي الحافظة والقوة العاقلة والارادة اليق

بهذه الصورة ومرادنا بذلك التعقل الذي به نعقل حال الافتكار والارادة او المحبة التي تجمع بين الولد والوالد» كما قال في الوضع المتقدم ذكره ومن ذلك يتضح انه آخر جعل صورة الثالوث الالهي في التعقل والارادة باعتبار كونهما بالفعل على جعلها فيهما باعتبار كونهما في حفظ الذاكرة بالملكة وان كانت صورة الثالوث موجودةً في النفس على نحوٍ ما بهذا الاعتبار ايضاً كما قال ايضاً في الموضع المشار اليه وبذلك يتضح ان الذكر والتعقل والارادة ليست ثلاث قوًى كما في كتاب الاحكام

وعلى الرابع بانه ربما اجاب مجيبٌ بان اوغسطينوس قال في كتاب الثالوث ١٤ ب٦ «العقل يتذكر ويعقل ويحب ذاته دائماً» مما قد حمله بعضٌ على ان المراد به ان النفس تعقل وتحب ذاتها دائماً بالفعل غير انه قد نفى كون المراد به ذلك بقوله بعده «لا تفتكر دائماً انها متحازةٌ عما ليس اياها» وبذلك يتضح ان النفس لا تعقل وتحب ذاتها دائماً بالفعل بل بالملكة وقد يقال انها كلما عقلت شيئاً عقلت ذاتها بادراكها فعلها الا انها لما لم تكن عاقلةً دائماً بالفعل كما هو ظاهر في النائم وجب القول ان الافعال وان لم تبقَ دائماً في انفسها لكنها تبقى دائماً في مبادئها التي هي القوى والملكات ومن ثَمَّ قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب٤ «اذا كانت النفس الناطقة صُنِعَت على صورة الله من حيث تقدر ان تستعمل النطق والعقل لاجل تعقل الله ومشاهدته فقد كانت صورة الله فيها منذ بدء وجودها»

الفصلُ الثامنُ

في ان صورة الثالوث الالهي هل هي في النفس بالنسبة الى الموضوع الذي هو الله فقط

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان صورة الثالوث الالهي ليست في النفس بالنسبة الى الموضوع الذي هو الله فقط لانها انما توجد في النفس باعتبار صدور

الكلمة فينا عن القائل والمحبة عن كليهما كما مرَّ في الفصل السابق · وهذا يحصل عندنا بالنسبة الى كل موضوع · فاذًا صورة الثالوث الالهي موجودةٌ في عقلنا بالنسبة الى كل موضوع

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٢ ب٤ « متى بحثنا عن الثالوث في النفس نبحث عنه في النفس كلها دون تفرقةٍ بين الفعل النطقي في الزمانيات والنظر في الازليات » فاذًا صورة الثالوث توجد في النفس بالنسبة الى الموضوعات الزمانية ايضاً

٣ وايضاً انما نتعقل الله ونحبه بحسب موهبة النعمة فلو كانت صورة الثالوث تُعتبَر في النفس بحسب تذكر الله وتعقله وارادته اي محبته لم تكن صورة الله حاصلةً في الانسان بالطبع بل بالنعمة فلم تكن مشتركة في جميع الناس

٤ وايضاً ان القديسين الحاصلين في الوطن قريبون جدًّا الى صورة الله باعتبار رؤية المجد ومن ثمه قيل في ٢ كور٣:١٨ « نتحوَّل الى تلك الصورة بعينها من مجدٍ الى مجدٍ » ورؤية المجد تُدرك بها الزمانيات · فاذًا صورة الله تعتبر فينا بالنسبة الى الزمانيات ايضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٤ ب١٢ « ليست صورة الله في العقل من حيث يتذكر ويحب ويعقل ذاته بل من حيث يقدر ايضاً ان يتذكر ويعقل ويحب الله الذي صنعه » فبالأولى اذن لا تعتبر صورة الله في العقل بالنسبة الى موضوعاتٍ أُخرى

والجواب ان يقال ان الصورة تتضمن المشابهة البالغة من وجهٍ ما الى تمثيل النوع كما تقدم في ف٢و٧ فوجب من ثمَّه ان تعتبر صورة الثالوث الالهي في النفس بالنسبة الى شيءٍ يمثل الاقانيم الالهية بالتمثيل النوعي على حسب طاقة الخليقة والاقانيم الالهية تتمايز باعتبار صدور الكلمة عن القائل والمحبة عن كليهما

كما مرَّ في الفصل السابق وكلمة الله تولد من الله باعتبار معرفته نفسه والمحبة تصدر عن الله باعتبار محبته لنفسه · وواضحٌ ان اختلاف الموضوعات يحدث اختلافاً في نوع الكلمة والمحبة لان الكلمة المتصورة عند عقل الانسان في حق الحجر والمتصورة في حق الفرس ليستا متحدتين نوعاً في عقل الانسان وكذا ليست محبتهما متحدةً نوعاً · فاذًا انما تُعتبَر الصورة الالهية في الانسان من جهة الكلمة المتصوَّرة في حق معرفة الله ومن جهة المحبة المنبعثة من هناك فاذًا انما تُعتبَر صورة الله في النفس من جهة ما يتجه او ما من شأنه ان يتجه الى الله · والعقل يتجه الى شيء على نحوين بالقصد والمباشرة وبالتبعية والواسطة كما يقال لمن ينظر في صورة انسان في المرآة انهُ يتجه الى ذلك الانسان ومن ثَمَّ قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٤ ب ٨ « العقل يتذكر ويعقل ويحب ذاته واذا نظرنا الى ذلك فقد نظرنا الى الثالوث الذي ليس هو الله بل صورة الله » وليس ذلك لاتجاه العقل الى نفسهِ مطلقاً بل من حيث يقدر بذلك ان يتجه ايضاً الى الله كما يتضح من الشهادة المورَدة في المعارضة

اذًا اجيب على الاول بان حقيقة الصورة لا يجب ان يُعتبَر فيها صدور شيء عن شيء فقط بل صدور ماذا عن ماذا ايضاً اي صدور كلمة الله عن معرفة الله

وعلى الثاني بانه يوجد في النفس كلها ثالوثٌ ما لكن لا بحيث يُطلَب من دون فعل الزمانيات والنظر في الازليات امرٌ ثالثٌ يتم بهِ الثالوث كما قيل هناك بعد الكلام المورَد بل ان ذلك الجزء النطقيَّ الحاصل من جهة الزمانيات وان امكن وجود الثالوث فيه الا انهُ يمتنع ان يوجد فيهِ صورة الله كما قيل هناك بعد ذلك لان معرفة هذه الزمانيات عارضة في النفس والملكات التي تُعرَف بها الزمانيات ايضاً ليست حاضرةً دائماً بل قد تكون حاضرة وقد تكون متذكَّرةً فقط حتى بعد

ابتداء حضورها ايضاً كما يتضح ذلك في الايمان الذي يحصل لنا بحسب الزمان في هذه الحال الحاضرة واما في حال السعادة المستقبلة فلن يبقى فينا الايمان بل تذكر الايمان فقط

وعلى الثالث بان معرفة الله ومحبته الثوابية لا تحصل الا بالنعمة غير ان هناك معرفةً ومحبة طبيعية كما مرَّ في ف ٤ وقدرة العقل على استعمال النطق لاجل تعقل الله طبيعيةٌ باعتبار ما قدمنا من ان صورة الله تبقى دائمًا في العقل سواء كانت ضعيفة جدًّا وقريبةً من العدم كما في الذين ليس لهم استعمال النطق او مظلمة وشوهاء كما في الخطأة او مضيئة وجميلة كما في الابرار على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٤ ب ٤

وعلى الرابع بان الزمانيات ستُرَى برؤية المجد في الله فتكون رؤيتها راجعةً الى صورة الله وهذا ما اراده اوغسطينوس بقوله في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٤ « ان تلك الطبيعة التي يغتبط العقل باتصاله بها سيرى فيها كل ما يراه على حال غير متغيرة » لان حقائق جميع المخلوقات موجودة ايضاً في الكلمة الغير المخلوقة

الفصلُ التّاسعُ

هل يليق تمييز المثال عن الصورة

يُتخطَّى الى التاسع بان يقال : يظهر انهُ ليس يليق تمييز المثال عن الصورة اذ ليس يليق تمييز الجنس عن النوع · ونسبة المثال الى الصورة نسبة الجنس الى النوع لانه « كلما وجدت الصورة وجدت المشابهة ولا يُعكَس » كما في كتاب ٨٣ مب ٧١ · فاذًا ليس يليق تمييز المثال عن الصورة

٢ وايضاً ان حقيقة الصورة لا تعتبر من جهة تمثيل الاقانيم الالهية فقط بل من جهة تمثيل الذات الالهية ايضاً الذي يقتضي الخلود وعدم التجزىء · فاذًا ليس يليق ان يقال ان محل المثال هو الذات لكونها خالدة وغير متجزئة ومحل الصورة

ما سواها

٣ وايضاً ان صورة الله في الانسان على ثلاثة انواع صورة الطبيعة وصورة النعمة وصورة المجد كما مرَّ في ف٤ . والبراءة والبرارة ترجع الى النعمة . فاذاً ليس يليق ان يقال ان الصورة تُعتبَر بحسب الذكر والتعقل والارادة والمثال يعتبر بحسب البراءة والبرارة

٤ وايضاً ان معرفة الحق ترجع الى التعقل ومحبة الفضيلة ترجع الى الارادة . والتعقل والارادة ركنان للصورة . فاذاً ليس يليق ان يقال ان محل الصورة معرفة الحق ومحل المثال محبة الفضيلة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٥١ « لم يذهب بعضٌ دون وجهٍ من الصواب الى ان المراد بقوله على صورته ومثاله امران لانه لو كان المراد بذلك امراً واحداً لاجتُزِئَ باسمٍ واحدٍ »

والجواب ان يقال ان المثال او المماثلة وحدةٌ ما لحصوله عن الواحد بالكيفية كما في الالهيات ك٥ م ٢٠ ولما كان الواحد من الامور العامة الشاملة كان مشتركاً بين جميع الاشياء وجاز صدقه على كل فردٍ منها كالخير والحق فاذاً كما يجوز ان يعتبر الخيرُ سابقاً على كل شيءٍ جزئيٍ ولاحقاً له من حيث يدل على كماله كذلك الحال في المثال بالنسبة الى الصورة فان الخير سابقٌ على الانسان من حيث ان الانسان خيرٌ جزئيٌ وهو ايضاً لاحق له من حيث نقول لانسانٍ مخصوص انه خيرٌ باعتبار كماله في الفضيلة وكذا المثال فانه يعتبر سابقاً على الصورة من حيث هو اعمُّ منها كما تقدم في ف١ ويعتبر ايضاً لاحقاً لها من حيث يدل على كمالها لانّا نقول لصورة شيءٍ انها مماثلة له او غير مماثلة له من حيث تمثله تمثيلاً كاملاً او ناقصاً . اذا تمهد ذلك جاز اعتبار المثال منحازاً عن الصورة من وجهين اولاً من حيث هو سابقٌ عليها واعمُّ منها وبهذا الوجه يعتبر المثال بحسب امورٍ اعمَّ من

خاصيات الطبيعة العقلية اللواتي بحسبهنَّ تُعتبَر الصورة حقيقةً وعلى هذا قيل في كتاب ٨٣مب ٥١ « لا مراء في ان الروح اي العقل مصنوعٌ على صورة الله » واما سائر ما في الانسان اي ما يختص باجزاء النفس السافلة او بالبدن ايضاً فذهب بعضٌ الى انه مصنوعٌ على مثال الله · وبهذا الاعتبار ايضاً قيل في كتاب كمية النفس ب ٢ ان مثال الله يُعتبَر في النفس من حيث هي غير فاسدة لان الفاسد وغير الفاسد فصلان للموجود المشترك · وثانياً من حيث يدل على تمثيل الصورة وكمالها وبهذا الاعتبار قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٢ « ان قوله على صورة الله يدل على كونه عقلياً ومختاراً وربَّ فعله وقوله على مثال الله يدل على كونه مشابهاً له في الفضيلة بحسب الطاقة البشرية » والى ذلك يرجع ما يقال من ان المثال يرجع الى محبة الفضيلة اذ ليس فضيلةٌ دون محبة الفضيلة

اذاً اجيب على الاول بان المثال لا يفارق الصورة باعتبار حقيقته المشتركة لانه بهذا الاعتبار داخلٌ في حقيقة الصورة بل باعتبار عدم بلوغ مثالٍ ما الى حقيقة الصورة او باعتبار كونه مكملاً للصورة

وعلى الثاني بان ماهية النفس ترجع الى الصورة من حيث تمثل الذات الالهية باعتبار ما هو خاصٌّ بالطبيعة العقلية لا باعتبار الاحوال اللاحقة لمطلق الموجود كالبساطة وعدم الانحلال

وعلى الثالث بان من الفضائل ايضاً ما هو حاصل للنفس بالطبع ولو بحسب بعض مبادئهِ وهذا يجوز اعتبار مثال طبيعي بحسبه · على انه ليس يمتنع ان ما يقال له صورةٌ باعتبارٍ يقال له مثالٌ باعتبار آخر

وعلى الرابع بان محبة الكلمة التي هي المعرفة المحبوبة ترجع الى حقيقة الصورة واما محبة الفضيلة فترجع الى المثال كما ترجع اليه الفضيلة

المبحثُ الرابعُ والتسعونَ

في حالة الانسان الاول من جهة العقل — وفيه اربعةُ فصول

ثم يجب النظر في حالة الانسان الاول واولاً من جهة النفس ثم من جهة البدن اما من جهة النفس فيُبحث عن امرين اولاً عن حالة الانسان من جهة العقل وثانياً عن حالته من جهة الارادة . فالاول يدور البحث فيه على اربع مسائل — ١ في ان الانسان هل رأى الله بالذات — ٢ هل قدر ان يرى الجواهر المفارقة اي الملائكة — ٣ هل كان له علم جميع الاشياء — ٤ هل كان ممكناً لهُ ان يخطىء او ينخدع

الفصلُ الاوَّلُ

في ان الانسان الاول هل رأى الله بالذات

يُتخطَّى الى الاوَّل بان يقال : يظهر ان الانسان الاول رأى الله بالذات لان سعادة الانسان قائمةٌ برؤية الذات الالهية والانسان الاول « لما كان في جنة عدن كان عائشاً سعيداً غنياً في كل شيء » كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ب ١١ وقال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ « لو كان للناس اميالٌ كالتي لنا الآن فكيف كانوا سعداء في ذلك المكان السعيد الذي لا يستقصيه وصف واصفٍ وهو جنة عدن » فاذاً الانسان الاول رأى الله بالذات في جنة عدن

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « كان الانسان الاول حاصلاً على كل ما تقدر الارادة الصالحة ان تحصل عليه » والارادة الصالحة لا تقدر ان تحصل على شيء افضل من رؤية الذات الالهية . فاذاً كان الانسان يرى الله بالذات

٣ وايضاً ان رؤية الله بالذات هي رؤيته لا بواسطة ولا بلغزٍ . والانسان في حال البرارة رأى الله دون واسطة كما قال المعلم في كتاب الاحكام ٤ تم ١ وقد رآه ايضاً دون لغزٍ لان اللغز يتضمن ظلمةً كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ٩ . والظلمة انما دخلت بالخطيئة . فاذاً الانسان الاول رأى الله بالذات في الحالة الأولى

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٥ : ٤٦ « لم يكن الروحانيُّ اوّلاً بل الحيوانيُّ » ورؤية الله بالذات اعظم الاشياء روحانيةً . فاذاً الانسان الاول لم يرَ الله بالذات في حال الحيوة الحيوانية الاول

والجواب ان يقال ان الانسان الاول لم يرَ الله بالذات في تلك الحالة الطبيعية من الحيوة الا ان يقال انه رآه في حال الجذب حين اوقع الله سباتاً على آدم كما في تك ٢ وتحقيق ذلك انه لما كانت الذات الالهية هي نفس السعادة كانت نسبة عقل من يرى الذات الالهية الى الله كنسبة كل انسانٍ الى السعادة وواضحٌ انه ليس يقدر انسانٌ ان يميل بارادته عن السعادة فان الانسان يطلب السعادة ويهرب عن الشقاوة طبعاً وضرورةً فاذاً يمتنع على كل من يرى الله بالذات ان يميل بارادته عن الله اي ان يخطأ ولهذا كان جميع الذين يرون الله بالذات يرسخون في محبة الله بحيث يعصمون من الخطيئة واذ كان آدم قد خطئ فواضح انه لم يكن يرى الله بالذات الا انه مع ذلك كان يعرف الله معرفةً اعلى من معرفتنا الحاضرة وهكذا كانت معرفته واسطة على نحوٍ ما بين معرفة الحالة الحاضرة ومعرفة الوطن التي بها يُرى الله بالذات . ولتوضيح ذلك يجب ان يُعتبر ان رؤية الله بالذات قسيمةٌ لرؤيته بالخليقة وكلما كانت الخليقة أعلى وأشبه بالله كانت رؤية الله بها اجلى كما ان الانسان يُرى رؤيةً اكمل في المرآة التي تكون صورته فيها اظهر وبذلك يتضح ان رؤية الله بالآثار المعقولة اعلى جدًّا من رؤيته بالآثار

المحسوسة والجسمانية · والمحسوسات تُذهِلُ الانسان وتشغله في حال هذه الحيوة فتعوقه عن ان ينظر في الآثار المعقولة نظراً كاملاً وجلياً · لكنهُ قيل في جا ٧ : ٣٠ « صَنعَ اللهُ الانسانَ مستقيماً » واستقامة الانسان المصنوع من الله قائمة بخضوع الادنى للاعلى وعدم امتناع الاعلى بالادنى فاذاً لم تكن الاشياء الخارجة تعوق الانسان الاول عن ان ينظر نظراً جلياً وثابتاً في الآثار المعقولة التي كان يدركها باشراق الحق الاول ادراكاً طبيعياً او فيضياً ومن ثمَّه قال اوغسطينوس في شرح تك ١١ ب ٣٣ « ربما كان الله في اول الامر يكلم الانسانين الاوَّلين كما يكلم الملائكة وذلك بانارته اذهانهما بالحق الغير المتغير وان كانا لا يدركان بذلك من الذات الالهية مقدار ما يدركه الملائكة » فاذاً كان الانسان الاول يدرك الله بآثاره المعقولة ادراكاً اجلى من ادراكنا الحاضر

اذاً اجيب على الاول بان الانسان لم يكن في جنة عدن سعيداً بتلك السعادة الكاملة التي كانت معدةً لان ينتقل اليها والقائمة برؤية الذات الالهية بل كان له نوعٌ من السعادة كما قال اوغسطينوس في الكتاب المذكور ب ١٨ من حيث كان له نوعٌ من البرارة والكمال الطبيعيين

وعلى الثاني بان الارادة الصالحة هي الارادة المنتظمة ولو اراد الانسان الاول ان يحصل في حال الاستحقاق على الثواب الذي كان موعوداً به لم تكن ارادته منتظمة

وعلى الثالث بان الواسطة ضربان ما يُرى بها الشيء بمجرد رؤيتها كالمرآة التي بها يُرى الانسان بمجرد رؤيتها وما بمعرفتها يُتوصَّل الى معرفة مجهولٍ ما كالحد الاوسط في البرهان والله كان يُرى دون هذه الواسطة لكن لا دون الواسطة الأُولى لانه لم يكن واجباً ان يتوصل الانسان الاول الى معرفة الله ببرهانٍ مأخوذٍ من أثرٍ ما كما هو واجبٌ عندنا بل كان يعرف الله على حسب حاله

بمجرد معرفته آثاره وخصوصاً المعقولة وكذلك يجب ان يُعتبَر ان الظلمة المدلول عليها ضمناً باسم اللغز تحتمل معنيين احدهما ان كل خليقةٍ مظلمةٌ نوعاً من الظلمة بالنسبة الى الضياء الالهي الغير المحدود وبهذا المعنى كان آدم يرى الله باللغز لانه كان يراه بأثره المخلوق والآخر ان يكون المراد بها الظلمة التي تبعث الخطيئة اي من حيث يُعاق الانسان بانشغاله بالمحسوسات عن النظر في المعقولات وبهذا المعنى لم يَرَ آدم الله باللغز

الفصلُ الثاني

في ان آدم هل رأى الملائكة بالذات في حال البرارة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان آدم رأى الملائكة بالذات في حال البرارة فقد قال غريغوريوس في كتاب المحاورة ٤ ب ١ « لا شك ان الانسان الاول كان من عادتهِ ان يحتظي بمخاطبة الله ويخالط ارواح الملائكة الاخيار بطهارة قلبه وعلوّ رويته »

٢ وايضاً ان اتصال النفس بالبدن الفاسد الذي يثقلها كما في حك ٩ عائقٌ لها في الحال الحاضرة عن معرفة الجواهر المفارقة ولذلك كانت النفس المفارقة تقدر ان ترى الجواهر المفارقة كما مرَّ في مب ٨٩ ف ٢ . ونفس الانسان الاول لم تكن مثقَلةً بالبدن اذ لم يكن فاسداً . فاذاً كانت قادرة ان ترى الجواهر المفارقة

٣ وايضاً ان نفساً مفارقة تعرف نفساً اخرى بمعرفتها ذاتها كما في كتاب العلل قض ١٣ . ونفس الانسان الاول كانت تعرف ذاتها . فاذاً كانت تعرف سائر الجواهر المفارقة

لكن يعارض ذلك ان طبيعة نفس آدم كانت نفس طبيعة انفسنا . وتعقل الجواهر المفارقة ليس الان مقدوراً لانفسنا . فكذا اذاً لم يكن مقدوراً لنفس الانسان الاول

والجواب ان يقال ان حالة النفس الانسانية تختلف من جهتين اولاً من جهة اختلاف طريقة الوجود الطبيعي وبهذا الوجه تختلف حالة النفس المفارقة البدن عن حالة النفس المتصلة به وثانياً من جهة السلامة والفساد مع بقاء طريقة الوجود الطبيعي على حالٍ واحدة وبهذا الوجه تختلف حالة البرارة عن حالة الانسان بعد الخطيئة لان نفس الانسان كانت في حالة البرارة مُعَدَّةً لتكميل البدن وتدبيره كما هي الآن ايضاً وبناءً على هذا قيل ان الانسان الاول صار نفساً حية اي مؤْتية البدن الحيوة الحيوانية على انه انما كان حاصلاً على كمال هذه الحيوة من حيث ان بدنه كان خاضعاً بالكلية لنفسه غير عائقٍ لها عن شيءٍ كما مرَّ في الفصل السابق وواضحٌ مما تقدم في مب ٨٤ ف ٧ انه من طريق ان النفس مُعَدَّةٌ لتدبير البدن وتكميله من جهة الحيوة الحيوانية يلائم نفسنا طريقة التعقل الحاصلة بالالتفات الى الصور الخيالية فاذاً كذلك كانت هذه الطريقة من التعقل ملائمةً لنفس الانسان الاول ايضاً · على انه باعتبار هذه الطريقة من التعقل تتحرَّك النفس على ثلاث درجات كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٢ و ٧ الاولى باعتبار رجوع النفس من الامور الخارجية على ذاتها والثانية باعتبار ارتقائها الى الاتصال بالقوى العالية المتحدة وهي الملائكة والثالثة باعتبار وصولها الى ما وراء ذلك من الخير الذي هو فوق جميع الخيرات وهو الله فباعتبار الحركة الاولى التي بها تنتقل النفس من الاشياء الخارجية الى ذاتها تستكمل معرفة النفس لان لفعل النفس العقلي نسبةً طبيعيةً الى ما هو خارجٌ عنها كما مرَّ في مب ٨٤ ف ٦ فبمعرفته يمكن ان يُعرَف فعلنا العقلي معرفةً كاملةً كما يُعرَف الفعل بموضوعه وبالفعل العقلي يمكن ان يُعرَف العقل الانساني معرفةً كاملةً كما تُعرَف القوة بفعلها الخاص · واما في الحركة الثانية فليس يوجد معرفة كاملة لانه لما كان الملاك لا يعقِلُ بالالتفات الى الصور الخيالية بل بطريقةٍ اعلى جدًّا كما مرَّ في مب

٥٥ ف٢ لم تكن طريقة المعرفة المتقدم ذكرها التي بها تعرف النفس ذاتها تؤدي بالكفاية الى معرفتهِ واما الحركة الثالثة فبالأولى لا يتنهى بها الى المعرفة الكاملة لان الملائكة ايضاً لا يقدرون بمعرفتهم انفسهم ان يتوصلوا الى معرفة الجوهر الالهي لفرط مجاوزته لهم ·اذا تمهّد ذلك فنفس الانسان الاوّل لم تكن تقدر ان ترى الملائكة بذواتهم الا انها كانت تعرفهم بطريقة اعلى من طريقة معرفتنا لان معرفتها للمعقولات الباطنة كانت ايقن وارسخ من معرفتنا وبناءً على علوّ معرفتها هذا قال غريغوريوس انها تخالط ارواح الملائكة

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان قصور نفس الانسان الاول عن تعقل الجواهر المفارقة لم يكن بسبب ثقيل البدن بل بسبب انحطاط الموضوع الذي هو طبيعيّ لها عن علوّ مرتبة الجواهر المفارقة واما قصورنا نحن عن ذلك فلكلا الامرين

وعلى الثالث بان نفس الانسان الاول لم تكن قادرةً بمعرفتها ذاتها على الوصول الى معرفة الجواهر المفارقة كما تقدم في جرم الفصل لان كل جوهرٍ مفارقٍ ايضاً انما يعرف غيره من الجواهر المفارقة بالطريقة الملائمة لحاله

الفصلُ الثّالثُ

في ن الانسان الاول هل كان لهُ علمُ جميع الاشياء

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الانسان الاول لم يكن له علم جميع الاشياء لانه لو كان له ذلك لم يخلُ ان يكون قد حصل لهُ اما بالصور المستفادة او بالصور الطبيعية او بالصور المفاضة · لكنه لم يحصل لهُ ذلك بالصور المستفادة لان المعرفة بهذه الصور تحصل عن التجربة كما في الالهيات ك ١ وهو لم تكن حصلت لهُ حينئذٍ تجربة جميع الاشياء ولا بالصور الطبيعية ايضاً لانهُ كان لهُ نفس طبيعتنا · ونفسنا « كصحيفة لم يكتَب فيها شيءٌ » كما في كتاب النفس ٣ م

١٤٠ثم لو كان حصل له ذلك بالصور المفاضة لكان علمه بالاشياء مغايرًا في الحقيقة لعلمنا الذي نستفيده من الاشياء

٢ وايضاً ان لجميع الاشخاص المتحدة بالنوع طريقةً واحدة لادراك الكمال. وسائر الناس ليس يحصل لهم في حال وجودهم علمُ جميع الاشياء بل يكتسبونهُ تدريجاً بحسب طريقتهم. فاذاً كذلك آدم لم يحصل له حالما جُبِلَ علمُ جميع الاشياء

٣ وايضاً انما خُلِقَ الانسان على حال هذه الحيوة الحاضرة لتزداد نفسه علماً واستحقاقاً ولذلك فيما يظهر اتصلت النفس بالبدن والانسان كان في تلك الحال قابلاً لان يزداد استحقاقاً. فاذاً كان قابلاً لان يزداد علماً بالاشياء. فاذاً لم يكن له علم جميع الاشياء

لكن يعارض ذلك ان آدم وضع اسماءً لجميع الحيوانات كما في تك٢ . واسماء الاشياء يجب ان تكون مناسبة لطبائعها. فاذاً كان آدم يعلم طبائع جميع الحيوانات وبجامع الحجة كان يعلم جميع الاشياء الأُخر

والجواب ان يقال ان الكامل متقدمٌ بالرتبة الطبيعية على الناقص كما ان الفعل ايضاً متقدم على القوة لان ما بالقوة لا يخرج الى الفعل الاَّ بموجود بالفعل ولما كانت الاشياء أُبدعت في البدء من الله لا لتوجد في انفسها فقط بل لتكون مبادئ لغيرها ايضاً صدرت على حال كاملة لتقدر ان تكون فيها مبادئ لغيرها. والانسان يقدر ان يكون مبدأً لآخر لا بالتوليد الجسماني فقط بل بالتعليم والتدبير ايضاً ولهذا كما أُبدع الانسان الاول كاملاً في البدن ليقدر حالاً على التوليد كذلك أُبدعَ ايضاً كاملاً في النفس ليقدر حالاً على تعليم غيره وتدبيره وليس لاحد ان يعلّم ما لم يكن هو عالماً ومن ثمَّ أُبدع الانسان الاول من الله عالماً بجميع الاشياء التي من شأن الانسان ان يتعلمها وهي جميع تلك الاشياء الموجودة بالقوة في المبادئ الأُولى البينة بانفسها اي جميع ما يقدر الناس ان يعرفوه بالقوة الطبيعية

ثم ان تدبير الانسان لحياته وحيوة غيره لا يقتضي معرفة ما يمكن معرفته بالقوة الطبيعية فقط بل معرفة ما لا تتصل اليه المعرفة الطبيعية ايضاً من حيث ان حيوة الانسان متجهةٌ الى غاية فائقة الطبع كما انهُ لا بد لنا في تدبير حياتنا من معرفة عقائد الايمان ومن ثمَّ فالانسان الاول قد تلقّى من معرفة هذه الامور الفائقة الطبع مقدار ما كان ضرورياً لتدبير الحيوة الانسانية باعتبار تلك الحال. واما سائر الاشياء التي لا يمكن للانسان معرفتها بالاجتهاد الطبيعي ولا هي ضرورية لتدبير الحيوة البشرية فالانسان الاول لم يعرفها وذلك كخواطر الناس وافكارهم وكالحوادث المستقبلة وبعض الجزئيات كعدد حصى النهر ونحو ذلك

اذًا اجيب على الاول بان الانسان الاول حصل له علم جميع الاشياء بالصور المفاضة من الله ولم يكن ذلك العلم مع هذا مغايراً في الحقيقة لعلمنا كما ان العينين اللتين وهبهما المسيح للاكمه لم تكونا مغايرتين في الحقيقة للاعين التي اصدرتها الطبيعة

وعلى الثاني بانهُ كان واجباً ان يكون لآدم من حيث كان الانسان الاول شيءٌ من الكمال لا يناسب سائر الناس كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان آدم لم يكن قابلاً لان يزداد علماً باعتبار عدد المعلومات الطبيعية بل باعتبار طريقة المعرفة لان ما كان يعلمه بالطريقة العقلية كان قابلاً لان يعلمه بعد ذلك بالتجربة واما المدارك الفائقة الطبع فكان قابلاً لان يزداد علماً بها باعتبار عددها ايضاً باوحيةٍ جديدة كما يزداد علم الملائكة ايضاً باشراقات جديدة . ومع ذلك ليس حكم ازدياد الاستحقاق والعلم واحداً اذ ليس بعض الناس مبدأً لبعضٍ في الاستحقاق كما ان بعضهم مبدأٌ لبعضٍ في العلم

الفصل الرَّابعُ

في ان الانسان هل كان ممكنًا في الحالة الأُولى ان ينخدع

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الانسان كان ممكنًا في الحالة الأُولى ان ينخدع فقد قال الرسول في ١ تيمو ٢ : ١٤ ان « المرأة أُغوِيَت فوقعت في التعدي »

٢ وايضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٢١ « انما لم تخَف المرأةُ من الحية عند ما رأتها تتكلّم لانها ظنَّت ان الله اتاها قوة النطق » وهذا لم يكن صحيحاً. فاذًا قد انخدعت المرأة قبل الخطيئة

٣ وايضا من الطبيعيّ انه كلما كان شيءٌ ابعد عن البصر كان إبصارُهُ أَقلّ . وطبيعة العين لم تضعف بالخطيئة. فاذًا كان الامر كذلك في حال البرارة. فاذًا كان ممكنًا ان ينخدع الانسان في مقدار المرئي كما ينخدع الآن

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك١٢ ب٢ « النفس تعتقد في الحلم خيال الشيء نفس الشيء » وقد كان ممكنًا للانسان في حال البرارة ان يأكل وينام ويحلم. فاذًا كان ممكنًا ان ينخدع باعتقاده خيالات الاشياء نفس الاشياء

٥ وايضاً لم يكن ممكنًا للانسان الاول ان يعلم افكار الناس والحوادث المستقبلة كما تقدم في الفصل السابق فلو قال له قائلٌ شيئًا من ذلك باطلاً لانخدع به

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٣ ب ١٨ « ان اخذ الحق بالباطل ليس من طبع الانسان المخلوق بل من عقاب الهالك »

والجواب ان يقال ان بعضاً قالوا بان الانخداع يحتمل معنيين احدهما ان يكون المراد به اعتبارًا ضعيفًا يعتبر صاحبهُ الباطلَ حقًّا دون اعتقاده والثاني ان يكون المراد به الاعتقاد الثابت فما كان آدم يعلمه كان ممتنعاً قبل الخطيئة انخداعه بهِ باحد المعنيين المذكورين واما ما لم يكن يعلمه فكان يجوز انخداعه بهِ بالمعنى

الأول وانما قالوا هذا لان اعتبار الباطل في ذلك ليس فيه ضررٌ للانسان وكذا ليس فيه حرجٌ عليه لعدم التهوُّر في اعتقاده والتمسك به . لكن هذا القول غير لائقٍ بكمال الحالة الأولى لانه في تلك الحالة كان يمكن اجتناب الخطيئة دون عناء وما دام ذلك لم يكن ممكناً اصلاً حدوث شرٍّ ما كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك١٤ ب١٠ ومن الواضح انه كما ان الحق هو خير العقل كذلك الباطل هو شرُّهُ كما في الخلقيات ك ٦ ب ٢ فاذاً ما دام حال البرارة كان يمتنع اعتبار عقل الانسان شيئاً من الباطل حقاً لانه كما ان اعضاء بدن الانسان كانت خالية من كمالٍ ما كالضياء مثلاً دون ان يكون ثمَّه شرٌّ ما كذلك جاز ان يخلو العقل عن معرفةٍ ما دون ان يكون ثمَّه اعتبارٌ للباطل . ويظهر ذلك ايضاً من استقامة الحالة الأولى لانه ما دامت النفس خاضعةً لله كانت الاجزاء السافلة في الانسان خاضعةً للاجزاء العالية وغير عائقة لها وواضحٌ مما تقدم في مب ٨٥ ف ٦ ان العقل صادقٌ دائماً في حق موضوعه الخاص فهو اذن ليس ينخدع اصلاً من نفسه وكل خداعٍ فانما يعرض له من جزءٍ سافلٍ كالخيال ونحوه ولذلك نجد انه متى لم تكن القوة الحاكمة الطبيعية متعطلة لا نغترُّ بهذه الخيالات بل انما نغترُّ بها متى كانت القوة الحاكمة متعطلة كما هو ظاهرٌ في النائمين . فقد وضح اذن ان استقامة الحالة الأولى لم تكن تحتمل ضلال العقل في امرٍ ما

اذاً اجيب على الاول بان اغواء المرأة وان كان متقدماً على خطيئة الفعل الظاهر الا انهُ كان لاحقاً لخطيئة الكبرياء الباطنة فقد قال اوغسطينوس في شرح تك١١ ب٣٠ « لو لم يكن حب التسلط وروح العجب لاعباً بقلب المرأة لما صدَّقت كلام الحية »

وعلى الثاني بان المرأة ظنَّت ان الحية أُوتيت قوة النطق لا بالطبع بل بفعلٍ فائق الطبع . على انه ليس من الضرورة ان يعوِّل على كلام معلم الاحكام في

هذه المسئلة

وعلى الثالث بانه لو تمثَّل لحس الانسان الأَول او لخياله شيء على خلاف ماهو في الحقيقة لما انخدع بذلك لانه كان يهتدي الى الحق بحكم النطق

وعلى الرابع بان ما يعرض في حال النوم لا يُعتبَر من افعال الانسان لخلوه في تلك الحال عن استعمال النطق الذي هو فعل الانسان الخاص

وعلى الخامس بانه لو قيل للانسان في حال البرارة شيء باطلٌ من الحوادث المستقبلة او خواطر القلوب لما اعتقده كذلك بل لاعتقد انه ممكنٌ ان يكون كذلك وليس هذا تصديقاً للباطل · او يقال ان الله كان يعضده حينئذٍ لئلا يضلَّ في ما لم يكن يعلمه ولا اعتراض بما اورده بعضٌ من انه عندما وردت عليه التجربة لم يُعضَد بما يمنع ضلاله مع انه كان حينئذٍ في غاية الحاجة لانه كان قد خطيء قبل ذلك بفكره ولم يستنجد الله

أَلمبحثُ الخامسُ والتسعونَ

في ما يتعلق بارادة الانسان الأَول اي في نعمته و برارته — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في ما يتعلق بارادة الانسان الاول وهو على قسمين الاول في نعمة الانسان وبرارته والثاني في استعمال البرارة بتسلطه على ما سواه · اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في ان الانسان الاول هل خُلِقَ في حال النعمة — ٢ هل كان فيه في حال البرارة انفعالاتٌ نفسانية — ٣ هل كان حاصلاً على جميع الفضائل — ٤ هل كانت افعالهُ استحقاقية كما هي الآن

الفصلُ الاولُ

في ان الانسان الاول هل خُلِقَ في حال النعمة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الانسان الاول لم يُخلَق في حال النعمة

فقد قال الرسول في ١ كور ١٥ :٤٥ موضحاً الفرق بين آدم والمسيح « جُعِلَ آدمُ الأَوّلُ نفساً حيةً وآدمُ الآخِرُ روحاً محيياً » ٠ والروح انما يحيي بالنعمة ٠ فاذاً لم يخلق في حال النعمة الا المسيح

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس ١٢٣ ان آدم لم يحصل على الروح القدس ٠ وكل من كان حاصلاً على النعمة فهو حاصلٌ على الروح القدس ٠ فاذاً لم يخلق آدم في حال النعمة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب السقوط والنعمة ب ١٠ ان «الله رتَّب حيوة الملائكة والناس على وجهٍ يبين لهم فيه اولاً قوة اختيارهم ثم قوة فضل نعمته وقضاء عدله» فاذاً قد فطر الله اولاً الانسان والملاك في حال الاختيار الطبيعي فقط ثم افاض عليهما النعمة

٤ وايضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٢٤ ان « الانسان قد أُمِدَّ حين خلقه بما كان قادراً ان يثبت به لا بما كان قادراً ان يزداد به » ومن أُوتيَ النعمة فهو قادرٌ ان يزداد بالاستحقاق ٠ فاذاً الانسان الاول لم يخلق في حال النعمة

٥ وايضاً لابدَّ لقبول النعمة من رضى القابل لانه بذلك يتم قرانٌ روحانيٌّ بين الله والنفس ٠ وليس يرضى بالنعمة الا الموجود السابق ٠ فاذاً لم يقبل الانسان النعمة في اول آنٍ من خلقه

٦ وايضاً ان بُعد الطبيعة عن النعمة اكثر من بعد النعمة عن المجد اذ ليس المجد شيئاً سوى النعمة المكمَّلة ٠ والنعمة في الانسان كانت سابقة على المجد ٠ فاذاً بالأَولى كانت الطبيعة سابقة على النعمة

لكن يعارض ذلك ان نسبة الانسان والملاك الى النعمة سواء ٠ والملاك خُلق في حال النعمة فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩ ان الله ركَّب في الملائكة الطبيعة وافاض عليهم النعمة معاً ٠ فاذاً كذلك الانسان خُلِقَ في حال

النعمة

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الانسان الاول لم يُخلق في حال النعمة ولكنه أُوتي النعمة بعد ذلك قبل ان خطئ ٠ وقد ورد في كثير من اقوال القديسين ما يؤيد ان الانسان كان حاصلاً على النعمة في حال البرارة ٠ اما كونه أُبدِع ايضاً في حال النعمة كما ذهب آخرون فيظهر ان هذا يقتضيه الاستقامة التي فُطِر عليها الانسان في الحال الأُولى كقوله في جا ٧: ٣٠ « صنع الله الانسان مستقيماً » لان هذه الاستقامة كانت قائمةً بخضوع العقل لله وخضوع القوى السافلة للعقل وخضوع البدن للنفس · والخضوع الاول كان علة الخضوع الثاني والثالث لانه ما دام العقل خاضعاً لله كانت القوى السافلة خاضعةً له كما قال اوغسطينوس في كتاب غفران الخطايا ١ ب ١٦ وواضحٌ ان خضوع البدن للنفس وخضوع القوى السافلة للعقل لم يكن طبيعياً والاَّ لبقي بعد الخطيئة لان المواهب الطبيعية بقيت بعد الخطيئة حتى في الشياطين كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ١٩ فاذاً واضحٌ ايضاً ان ذلك الخضوع الاول الذي كان العقل خاضعاً به لله لم يكن بحسب الطبيعة فقط بل بحسب موهبة النعمة الفائقة الطبيعة ايضاً لامتناع ان يكون المعلول اقوى من العلة ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٣ ب ١٣ « بعد ان تعدَّيا الامر فارقتهما النعمة الالهية حالاً فخجلا من عري ابدانهما لانهما شعرا بحركة تمرد لحمهما واعتبراه قصاصاً لتمردهما » ومن ذلك اي من تمرد اللحم على النفس عند مفارقة النعمة يستفاد ان القوى السافلة كانت خاضعةً لها عند ما كانت حاصلةً على النعمة

اذاً اجيب على الاول بان مراد الرسول بقوله ذلك بيان انه يوجد جسدٌ روحاني كما يوجد جسدٌ حيوانيٌّ لان حيوة الجسد الروحاني كان بدؤُها في المسيح الذي هو « بكر الاموات » كما ان حيوة الجسد الحيواني كان بدؤُها في آدم فاذاً ليس يستفاد

من كلام الرسول ان آدم لم يكن روحانياً في نفسه بل انه لم يكن روحانياً في جسده

وعلى الثاني بما قاله اوغسطينوس في الموضع المشار اليه في الاعتراض من انه ليس ينكر ان الروح القدس كان حالاً في آدم بوجهٍ ما كحلوله في سائر الابرار الا انه لم يكن فيه كما هو الآن في المؤمنين الذين ينالون الميراث الابدي حالاً بعد الموت

وعلى الثالث بانه ليس يستفاد من كلام اوغسطينوس المورَد ان الملاك او الانسان خُلِقَ في حال الاختيار الطبيعي قبل ان حصل على النعمة بل ان الله اراد ان يبيّن مبلغ قدرة الاختيار فيهم قبل التثبيت ثم ما يدركونه بمساعدة النعمة المثبّتة

وعلى الرابع بان كلام المعلم مبنيٌّ على مذهب القائلين بان الانسان لم يُخلَق في حال النعمة بل في حال الطبيعة فقط — او بان الانسان وان كان قد خُلِق في حال النعمة الا ان ازدياد استحقاقه لم يكن له من خَلقِ الطبيعة بل من زيادة النعمة

وعلى الخامس بانه لما لم تكن حركة الارادة متصلة لم يمتنع ان يكون الانسان قد رضي بالنعمة في اول آنٍ من خلقه ايضاً

وعلى السادس بان المجد نستحقه بفعل النعمة واما النعمة فلا نستحقها بفعل الطبيعة فليس حكمهما واحداً

الفصلُ الثاني

في ان الانسان الاول هل كان فيه انفعالاتٌ نفسانية

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر انه لم يكن في الانسان الاول انفعالاتٌ نفسانية لان الانفعالات النفسانية يعرض بحسبها ان « يشتهي الجسد ما هو ضد الروح » . وهذا لم يكن في حال البرارة . فاذاً لم يكن في حال البرارة انفعالاتٌ نفسانية

٢ وايضاً ان نفس آدم كانت اشرف من جسده ٠ وجسده لم يكن قابل الانفعال ٠ فاذاً كذلك لم يكن في نفسه انفعالاتٌ

٣ وايضاً ان الانفعالات النفسانية تُقمَع بالفضيلة الخلقية ٠ وقد كانت الفضيلة الخلقية كاملةً في آدم ٠ فاذاً لم يكن فيه اصلاً انفعالاتٌ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك١٤ ب١٠ «كان فيهما محبةٌ لله غير متشوشة وانفعالاتٌ اخرى نفسانية»

والجواب ان يقال ان محل الانفعالات النفسانية هو الشهوة الحسية التي تتعلق بالخير والشر فاذاً من هذه الانفعالات ما يتعلق بالخير كالمحبة واللذة ومنها ما يتعلق بالشر كالخوف والالم ولما لم يكن في الحالة الأولى شرٌّ حاصلٌ او يُخشى حصوله وكان فيها كل ما كان يمكن ان تشتهي الارادة الصالحة ادراكه في الوقت الحاضر من الخير كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره لم يكن في آدم شيءٌ من تلك الانفعالات المتعلقة بالشرّ كالخوف والألم ونحوهما ولا شيءٌ من تلك الانفعالات المتعلقة بالخير الذي ليس حاصلاً ويشتهى حصوله في الوقت الحاضر كالشهوة المتقدة ٠ واما تلك الانفعالات التي يمكن تعلقها بالخير الحاضر كاللذة والمحبة او المتعلقة بالخير المستقبل المُشتهَى في وقته كالشوق والرجاء الذي لا يشوبه اضطرابٌ فقد كانت في حال البرارة لكن على خلاف ما هي عليه عندنا لان الشهوة الحسية التي هي محل الانفعالات ليست خاضعةً فينا للعقل تمام الخضوع ولذلك قد تكون الانفعالات عندنا سابقةً حكم العقل ومانعةً منه وقد تكون لاحقةً له باعتبار خضوع الشهوة الحسية للعقل نوعاً من الخضوع واما في حال البرارة فقد كانت الشهوة السافلة خاضعةً للعقل تمام الخضوع فلم تكن الانفعالات النفسانية في تلك الحال الّا لاحقةً لحكم العقل

اذاً اجيب على الاول بان الجسد انما يشتهي ما هو ضد الروح بسبب ممانعة

الانفعالات للعقل وهذا لم يكن في حال البرارة

وعلى الثاني بان الجسد الانساني انما لم يكن في حال البرارة قابلاً للانفعالات المنافية للحالة الطبيعية كما سيأتي في مب ٩٧ ف ١ و٢ وكذا النفس انما لم تكن قابلة للانفعالات المانعة للعقل

وعلى الثالث بان الفضيلة الخلقية الكاملة لا ترفع الانفعالات بالكلية بل ترتبها لان من شأن العفيف ان يشتهي كما يجب وما يجب اشتهاؤه كما في الخلقيات ك ٣ ب ١١

الفصلُ الثالثُ

في ان آدم هل كان حاصلاً على جميع الفضائل

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان آدم لم يكن حاصلاً على جميع الفضائل لان من الفضائل ما يتجه الى كبح الآلام المفرطة كما يكبح بالعفة الشهوة المفرطة وبالشجاعة الخوف المفرط · ولم يكن في حال البرارة آلامٌ مفرطة · فاذًا لم تكن فيها الفضائل المذكورة ايضاً

٢ وايضاً من الفضائل ما هو بازاء الآلام المتعلقة بالشر كما ان الحلم بازاء الغضب والشجاعة بازاء الجبن وهذه الآلام او الانفعالات لم تكن في حال البرارة كما مرَّ في الفصل السابق · فاذًا لم تكن فيها هذه الفضائل ايضاً

٣ وايضاً ان الندامة فضيلةٌ متعلقة بالخطيئة المقترَفة سابقًا والرحمة فضيلةٌ متعلقة بالمكروه لكنه في حال البرارة لم يكن لاخطيئةٌ ولا مكروهٌ · فاذًا لم يكن فيها مثل هذه الفضائل ايضاً

٤ وايضاً ان الثبات فضيلةٌ · وهو لم يكن حاصلاً لآدم بدليل الخطيئة التي اقترفها في ما بعدُ · فاذًا لم يكن حاصلاً على جميع الفضائل

٥ وايضاً ان الايمان فضيلةٌ · وهو لم يكن في حال البرارة لتضمنه المعرفة الإلغازية

التي يظهر انها منافية لكمال الحالة الأولى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خطبة له « ان زعيم الرذائل غلب آدم المصنوع من تراب الارض على صورة الله والتحلي بالطهارة والعفة والمحفوف بالضياء »

والجواب ان يقال ان الانسان كان في حال البرارة حاصلاً بوجهٍ ما على جميع الفضائل وهذا واضحٌ مما تقدم فقد اسلفنا في ف ١ ان استقامة الحالة الأولى كانت قائمةً بانقياد القوة العقلية لله وانقياد القوى السافلة للقوة العقلية والفضائل انما هي كمالاتٌ بها تتجه القوة العقلية الى الله وتُصرَّف القوى السافلة على حسب ترتيب القوة العقلية كما سيأتي لذلك مزيد بيانٍ عند الكلام على الفضائل في اول الثاني مب ٦٣ ف ٢ ومن ثَمَّ فاستقامة الحالة الاولى كانت تقتضي ان يكون الانسان حاصلاً بوجهٍ ما على جميع الفضائل — لكن لابد من اعتبار ان من الفضائل ما ليس يتضمن في حقيقته شيئاً من النقص كالمحبة والعدالة وهذه الفضائل كانت حاصلةً في حال البرارة مطلقاً بالملكة و بالفعل ومنها ما يتضمن في حقيقته نقصاً اما من جهة الفعل او من جهة الموضوع . فان لم يكن هذا النقص منافياً لكمال الحالة الاولى جاز ان تكون تلك الفضائل موجودةً في الحالة الاولى كالايمان الذي يتعلق بما ليس يُرى والرجاء الذي يتعلق بما ليس حاصلاً لانه لم يكن من مُقتضى كمال الحالة الاولى رؤية الله بذاته والحصول على السعادة القصوى فاذاً كان يجوز وجود الايمان والرجاء في الحالة الاولى بالملكة وبالفعل . واما ان كان النقص الداخل في حقيقة فضيلةٍ ما منافياً لكمال الحالة الاولى فيجوز ان تكون تلك الفضيلة وجدت في تلك الحال بالملكة دون الفعل كما هو ظاهرٌ في الندامة التي هي تالمٌ من الخطيئة المقترَفة وفي الرحمة التي هي تالمٌ من المكروه الحالِّ بالغير والالم والذنب والمكروه منافيةٌ لكمال الحالة الاولى . فاذاً كانت هذه

الفضائل حاصلةً عند الانسان الأَول بالملكة لا بالفعل لان الانسان الاول كان مستعدًا لان يتألّم لو سبقت منه خطيئة ولأَن يدفع المكروه على حسب طاقته لو رآه في الغير كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٤ ان « الحياء من الفعل القبيح انما يعرض للمحترس بشرطٍ لانه مستعدٌ لان يخجل لو فعل شيئًا قبيحًا »

اذًا اجيب على الاول بان كبح العفة والشجاعة للآلام المفرطة انما هو عارض لها من حيث تجدان الآلام مفرطةً في محلها واما شأْنهما الذاتي فهو تعديل الآلام

وعلى الثاني بان الانفعالات المتعلقة بالشر انما تنافي كمال الحالة الاولى متى تعلقت بالشر في نفس صاحبها كالخوف والأَلم واما متى تعلقت بالشر في آخر فلا تنافي كمال الحالة الاولى فقد كان في قدرة الانسان في الحالة الاولى ان يبغض شرّية الشياطين كما كان في قدرته ايضًا ان يحب خيرية الله ومن ثمَّ فالفضائل التي بازاء هذه الانفعالات يجوز ان تكون وُجدت في الحالة الاولى بالملكة وبالفعل واما الفضائل التي بازاء الانفعالات المتعلقة بالشر في صاحبها فاذا كانت بازاء هذه الانفعالات فقط لم يجز وجودها في الحالة الاولى بالفعل بل بالملكة فقط كالندامة والرحمة على ما مرَّ في جرم الفصل · على ان هناك فضائل ليست بازاء هذه الانفعالات فقط بل بازاء انفعالات أُخرى ايضًا كالعفة التي ليست بازاء الأَلم فقط بل بازاء اللذة ايضًا وكالشجاعة التي ليست بازاء الجبن فقط بل بازاء التهور والرجاء ايضًا فجاز ان يكون في الحالة الاولى العفة بالفعل من حيث هي معدِّلة للذة والشجاعة بالفعل من حيث هي معدِّلة للتهور او الرجاء لا من حيث هما معدلتان للالم والجبن

وعلى الثالث يتضح الجواب مما تقدَّم في جرم الفصل

وعلى الرابع بان الثبات يؤْخذ بمعنيين احدها انه فضيلةٌ فيكون المراد به ملكةً بها ينتخب منتخبٌ الاستمرار في الخير وبهذا المعنى كان آدم ذا ثبات والثاني انه

حالٌ من احوال الفضيلة فيكون المراد به الاستمرار في فضيلةٍ دون انقطاعٍ وبهذا المعنى لم يكن آدم ذا ثباتٍ

وعلى الخامس يتضح الجواب مما تقدم في جرم الفصل

الفصلُ الرَّابعُ

في ان افعال الانسان الاول هل كانت اقل استحقاقاً من افعالنا

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان افعال الانسان الأول كانت اقل استحقاقاً من افعالنا لان النعمة انما تُؤتى من رحمة الله التي هي ارفق بالاحوج . ونحن احوج الى النعمة من الانسان الاول في حال البرارة فالنعمة اذن تفاض علينا بسخاء أوفر ولما كانت منشأ الاستحقاق كانت افعالنا اكثر استحقاقاً

٢ وايضاً لابد للاستحقاق من جهادٍ وعسرٍ ففي ٢ تيمو٢:٥ « لاينال الاكليل الاَّ من يجاهد جهاداً شرعياً » وقال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ب٣ « الفضيلة تكون بالنظر الى العسير والخير» والجهاد والعسر هو الآن اعظم فاذاً كذلك الاستحقاق اعظم

٣ وايضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٢تم ٢١ لو قاوم الانسان التجربة في الحالة الاولى لما كان له استحقاق ومن يقاوم التجربة الآن فله استحقاق . فافعالنا اذن الآن اكثر استحقاقاً من افعال الحالة الاولى

لكن يعارض ذلك انه يلزم من هذا ان الانسان صار بعد الخطيئة افضل حالاً

والجواب ان يقال ان كمية الاستحقاق يجوز اعتبارها من امرين اولاً من اصل المحبة والنعمة وهذه الكمية من الاستحقاق محاذيةٌ للثواب الذاتي القائم بالاحتظاء بالله لان من كان فعله صادراً عن محبةٍ اعظم كان احتظاؤُه بالله اكمل وثانياً من كمية الفعل وهي ضربان مطلقةٌ ونسبية فان الارملة التي القت في الخزانة فلسين فعلت اقل من الذين القوا تقادم سنية باعتبار الكمية المطلقة واما باعتبار الكمية

النسبية فقد فعلت اكثر منهم على ما قال الرب في لو٢١: ٤ لان ما فعلته كان اكثر مجاوزةً لقدرتها ومع ذلك فكلا هاتين الكميتين من الاستحقاق محاذيتان للثواب العرضي القائم بالاحتظاء بالخير المخلوق · اذا تمهّد ذلك وجب ان يقال ان افعال الانسان كان يجب ان تكون اكثر استحقاقاً في حال البرارة منها بعد الخطيئة اذا اعتبرت كمية الاستحقاق من جهة النعمة التي كان يجب ان تكون حينئذٍ اغزر لعدم قيام مانع لها في الطبيعة الانسانية وكذا ايضاً اذا اعتُبِرَت كمية الفعل المطلقة لانه لما كان الانسان اقدر في تلك الحال كان يجب ان يفعل افعالاً اعظم واما اذا اعتُبِرَت الكمية النسبية كان وجه الاستحقاق بعد الخطيئة اعظم بسبب ضعف الانسان لان مجاوزة الفعل اليسير لقدرة من يفعله بعسرٍ اعظم من مجاوزة الفعل الخطير لقدرة من يفعله بسهولةٍ

اذاً اجيب على الاول بان الانسان بعد الخطيئة يحتاج الى النعمة في امورٍ اكثر من الامور التي كان يحتاج فيها اليها قبل الخطيئة ولكنه ليس بعدها اشد احتياجاً الى النعمة لانه كان قبل الخطيئة ايضاً محتاجاً الى النعمة لادراك الحيوة الابدية الذي اليه تتجه بالاصالة ضرورة النعمة واما بعد الخطيئة فيحتاج الى النعمة ايضاً فوق ذلك لاغتفار ذنبه وعضد ضعفه

وعلى الثاني بان العسر والجهاد يرجع الى كمية الاستحقاق بحسب كمية الفعل النسبية كما تقدم في جرم الفصل وهو دليلٌ على نشاط الارادة التي تروم ما هو متعسرٌ عليها · ونشاط الارادة ينشأ عن عظم المحبة وقد يحدث ان فاعلاً يفعل فعلاً سهلاً بارادةٍ نشيطة كما يفعل غيره فعلاً صعباً لتأهبه الى فعل ما هو صعبٌ عليه ايضاً الا ان العسر الحاضر من حيث هو قصاصٌ كان فيه ايضاً كفارةٌ عن الذنب

وعلى الثالث بانه انما لم يكن للانسان الاول استحقاقٌ لو قاوم التجربة على

مذهب القائلين بانه لم يكن حاصلاً على النعمة كما ان الانسان المجرد عن النعمة الآن ليس له في ذلك استحقاقٌ ايضاً غير ان الفرق في ذلك انه لم يكن في الحالة الأُولى باعثٌ باطنٌ على الشر كما هو الآن فاذاً كان الانسان حينئذٍ اقدر منه الآن على مقاومة التجربة دون النعمة

أَلمبحثُ السادسُ والتسعون

في السلطان الذي كان لائقاً بالانسان في حال البرارة — وفيهِ اربعة فصول

ثم يجب النظر في السلطان الذي كان لائقاً بالانسان في حال البرارة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الانسان هل كان في حال البرارة متسلطاً على جميع الحيوانات — ٢ هل كان متسلطاً على جميع المخلوقات — ٣ في انهُ هل كان جميع الناس في حال البرارة اكفاء — ٤ في انه هل كان بعضهم في تلك الحال متسلطاً على بعض

الفصلُ الاوَّلُ

في ان آدم هل كان في حال البرارة متسلطاً على الحيوانات

يُتخطَّى الى الأَول بان يقال: يظهر ان آدم لم يكن في حال البرارة متسلطاً على الحيوانات فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ١٤ « انما أُتيَ آدمُ بالحيوانات ليسمّيها بموازرة الملائكة » . ولو كان الانسان متسلطاً بنفسه على الحيوانات لم يكن حاجةٌ الى موازرة الملائكة . فاذاً لم يكن للانسان في حال البرارة سلطانٌ على سائر الحيوانات

٢ وايضاً ان الاشياء المختصمة بين انفسها لا يحسن اجتماعها تحت سلطانٍ واحدٍ . وكثيرٌ من الحيوانات مختصمة طبعاً بين انفسها كالشاة والذئب . فاذاً لم تكن جميع الحيوانات مندرجة تحت سلطان الانسان

٣ وايضاً قال ايرونيموس « ان الله قلد الانسان السلطان على الحيوانات قبل الخطيئة على حين لم يكن في حاجةٍ الى ذلك لانه كان عالمًا ان الانسان سيحتاج بعد السقوط الى مساعدة الحيوانات» · فاذًا لم يكن استعمال السلطان على الحيوانات في الاقل لائقًا بالانسان قبل الخطيئة

٤ وايضاً يظهر ان الأمر من الامور المخصوصة بالمتسلط · وليس يصح تعلق الأمر الاَّ بذي النطق · فاذًا لم يكن الانسان متسلطًا على الحيوانات الغير الناطقة

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٢٦ على الانسان« ليتسلط على سمك البحر وطير السماء وبهائم الارض »

والجواب ان يقال ان تمرُّد ما وجب ان يكون خاضعاً للانسان على الانسان انما حصل بعد الخطيئة قصاصاً للانسان لتمرده على الله كما مرَّ في المبحث الآنف ف ١ ولهذا لم يكن في حال البرارة قبل ذلك التمرد شيءٌ مما وجب ان يكون خاضعاً له طبعاً مقاوماً له · وجميع الحيوانات خاضعة طبعاً للانسان وهذا ظاهرٌ من ثلاثة وجوهٍ اولاً من مجرى الطبيعة فكما نجد في تولُّد الاشياء ترتيباً ما يُنتقَل به من الناقص الى الكامل لان المادة هي لاجل الصورة والصورة الناقصة لاجل الصورة الكاملة كذلك الأمر في استخدام الاشياء الطبيعية لان الناقصات تنصرف الى خدمة الكاملات فان النبات يستخدم الارض لغذائه والحيوان يستخدم النبات والانسان يستخدم النبات والحيوان فاذًا كان الانسان متسلطاً طبعاً على الحيوانات ولهذا قال الفيلسوف في كتاب السياسة ١ ب ٥ « ان صيد الوحوش عدلٌ وطبيعي لان الانسان يستردُّ به ما هو له بالطبع » وثانياً من ترتيب العناية الالهية التي تدبر دائمًا الأدنى بالاعلى ولما كان الانسان اعلى من سائر الحيوانات من حيث انه مصنوعٌ على صورة الله حق ان تخضع سائر الحيوانات لتدبيره · وثالثاً من خاصية الانسان وسائر الحيوانات فان في سائر الحيوانات

جزءًا من الحكمة حاصلاً لها بالغريزة الطبيعية بالنظر الى افعال جزئية واما الانسان ففيه الحكمة الكلية التي هي مبدأ جميع المفعولات وكل ما بالمشاركة والجزئية فهو خاضعٌ لما بالذات والكلية فيتضح من ثمَّ ان خضوع سائر الحيوانات للانسان امرٌ طبيعيٌّ

اذًا اجيب على الاول بان القوة العالية تقدر ان تفعل في الاشياء الخاضعة كثيرًا مما لا تقدر عليه القوة السافلة والملاك اعلى طبعاً من الانسان فاذًا كان يمكن ان يُفعَل في الحيوانات بالقوة الملكية شيءٌ يمتنع على القوة البشرية كاجتماع جميع الحيوانات حالاً

وعلى الثاني بان بعضاً ذهبوا الى ان الحيوانات التي هي الآن متوحشة ومفترسة لغيرها من الحيوانات كانت في تلك الحال انيسةً ليس بالانسان فقط بل بالحيوانات ايضاً لكن هذا باطلٌ قطعاً لان طبيعة الحيوانات لم تتغير بخطيئة الانسان بمعنى ان ما كان من طبعه الآن ان يأكل لحوم سائر الحيوانات كالاسد والصقر كان يعيش حينئذٍ من العشب ولم يرد في شرح بيدا ان الاشجار والاعشاب جُعلَت قوتًا لجميع الحيوانات والطيور بل لبعضها فاذًا كان بين بعض الحيوانات عداوة طبيعية لا ان ذلك ليس موجباً لخروجها عن سلطان الانسان كما انه ليس الآن موجباً لخروجها عن سلطان الله الذي يدبر جميع هذا الكون بعنايته . وقد كان الانسان في حال البرارة منفذًا لاحكام هذه العناية كما هو ظاهرٌ الآن ايضاً في الحيوانات الداجنة فان الناس يجعلون الدجاج طعاماً للصقور الداجنة

وعلى الثالث بان الناس لم يكونوا في حال البرارة محتاجين الى الحيوانات لحاجات البدن اي لا للكسوة لانهم كانوا عراةً ولم يكونوا يخجلون لعدم وجود حركةٍ هائجة فيهم من جهة الشهوة الفاسدة ولا للطعام لانهم كانوا يأكلون من اشجار

الجنة ولا للركوب لما كان لهم من قوة البدن لكنهم كانوا يحتاجون اليها ليعرفوا طبائعها بالتجربة وهذا هو المراد بكون الله أتى آدم بالحيوانات ليضع لها اسماء تدل على طبائعها

وعلى الرابع بان جميع الحيوانات مشتركة بالغريزة الطبيعية في جزء من الحكمة والنطق ولذلك ما تتخذ الكراكي قائدًا تتبعه والنحل ملكاً تنقاد له وهكذا كانت حينئذٍ جميع الحيوانات منقادة من تلقاء انفسها للانسان كما ان بعض الحيوانات الداجنة منها منقادةٌ له الآن

الفصلُ الثاني

في ان الانسان هل كان في حال البرارة متسلطًا على سائر المخلوقات

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الانسان لم يكن في حال البرارة متسلطًا على سائر المخلوقات فان الملاك أقدر طبعاً من الانسان وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٨ ان المادة الجسمانية لم تكن مطيعةً لارادة الملائكة القديسين ايضاً • فاذًا بالأولى لم تكن مطيعةً للانسان في حال البرارة

٢ وايضاً ليس في النبات من القوى النفسانية سوى الغاذية والنامية والمولّدة • وهذه ليس من طبعها ان تكون خاضعةً للقوة العقلية كما هو ظاهرٌ في الانسان الواحد بعينه • فاذًا من حيث ان التسلط انما يليق بالانسان باعتبار القوة العقلية يظهر ان الانسان لم يكن في حال البرارة متسلطًا على النبات

٣ وايضاً من كان متسلطًا على شيء قَدَرَ ان يغيّرهُ • والانسان لم يكن قادرًا في حال البرارة ان يغير مسير الاجرام السماوية فان هذا خاصٌ بالله وحده كما قال ديونيسيوس في رسالته الى بوليكربوس ب ٧ • فاذًا لم يكن متسلطًا عليها

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ٢٦ عن الانسان « ليتسلط على الخليقة كلها »

والجواب ان يقال ان الانسان مشتملٌ بوجهٍ ما على جميع الاشياء ومن ثمه

فبالطريقة التي بها يتسلط على ما في ذاته يليق ان يتسلط على سائر الاشياء وهو يجب فيه اعتبار اربعة امور النطق المشارك فيه الملائكة والقوى الحسية المشارك فيها الحيوانات والقوى الطبيعية المشارك فيها النبات والجسد المشارك فيه الجوامد . اما النطق فله في الانسان منزلة السائد لا منزلة المسود ولذلك لم يكن الانسان في الحالة الأُولى متسلطاً على الملائكة والمراد بالخليقة كلها في قول الكتاب الخليقة التي ليست على صورة الله واما القوى الحسية كالغضبية والشهوانية الخاضعة بوجهٍ ما للقوة النطقية فالنفس تتسلط عليها بطريقة الأَمر ولذلك كان الانسان في حال البرارة متسلطاً على سائر الحيوانات بطريقة الأَمر واما القوى الطبيعية والجسد فانما يتسلط عليها بطريقة الاستخدام لا بطريقة الامر وهكذا ايضاً كان الانسان في حال البرارة متسلطاً على النبات والجماد لا بطريقة الامر او التأْثير بل بطريقة الاستخدام والاستعانة بها دون معارضٍ

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصلُ الثالثُ

في ان الناس هل كانوا جميعاً في حال البرارة اكفاء

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الناس كانوا جميعاً في حال البرارة اكفاء فقد قال غريغوريوس في كتاب العناية بالموتى ق ٢ ب ٦ « حيث لا ذنب لنا فجميعنا سواء » ولم يكن في حال البرارة ذنبٌ. فاذاً كان جميع الناس اكفاء

٢ وايضاً ان التشابه والتكافوء سببٌ للتحابّ كقوله في سي ١٣ : ١٩ « كل حيوانٍ يحب نظيرهُ وكلُّ انسانٍ يحب قريبهُ » والمحبة التي هي رباط السلام كانت في تلك الحال كثيرةً بين الناس . فاذاً كانوا جميعاً في حال البرارة اكفاء

٣ وايضاً متى ارتفعت العلة ارتفع المعلول . ويظهر ان سبب التباين بين الناس حاصلٌ الآن من جهة الله لإثابتهِ بعضاً منهم على حسب استحقاقهم ومعاقبته

بعضاً آخرين ومن جهة الطبيعة لان بعضاً منهم يولدون ضعفاء وناقصين بسبب نقص الطبيعة وبعضاً يولدون اقوياء وكاملين · وهذا لم يكن في الحالة الأُولى· فاذاً الخ

لكن يعارض ذلك قوله في رو ١٣ : ١ «الاشياء التي من الله مترتبة» واظهر ما يكون الترتيب في التباين فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٣ «الترتيب هيئة حاصلة عن وضع كلٍّ من الاشياء المتشابهة والمتباينة في مكانه» فاذاً لما كانت الحالة الأُولى على غاية الترتيب كان فيها تباينٌ

والجواب ان يقال لم يكن بدٌّ من حصول التباين في الحالة الأُولى ولو في الجنس والعمر لامتناع التناسل دون اختلاف الجنس ولتناسل الناس بعضهم من بعض اذ لم يكونوا عقماء بل كان هنالك ايضاً اختلافٌ في النفس من جهة العدالة ومن جهة العلم لان الانسان لم يكن يفعل حينئذٍ موجباً بل مختاراً فكان من ثمَّه قادراً ان يحمل نفسه حملاً كثيراً او قليلاً على فعل شيءٍ او ارادته او معرفته ولذلك كان لبعضٍ ان يفوقوا سواهم في العدالة والعلم · بل كان يجوز حصول تفاوتٍ من جهة البدن ايضاً لان الجسد الانساني لم يكن منزهاً بالكلية عن الشرائع الطبيعية حتى لم يكن يقبل من الفواعل الخارجة نفعاً او إمداداً قبولاً اكثر او اقل لان قوام حياتهم كان بالاطعمة ايضاً وعلى هذا ليس يمتنع القول بان بعضاً كانوا يولدون اقوى بنيةً واعظم جرماً واجمل منظراً واعدل مزاجاً من بعض بحسب اختلاف حالة الهواء واوضاع النجوم غير ان الذين كانوا احطَّ مرتبةً في ذلك لم يكن فيهم نقصٌ او ذنبٌ في الجسم او في النفس

اذاً اجيب على الاول بان مراد غريغوريوس في قوله ذلك نفي التباين المُعتبَر من جهة التفرقة بين البرارة والذنب التي منها ينشأُ الاقتصاص من بعضٍ باخضاعهم لبعضٍ آخرين

وعلى الثاني بان التكافوء سببٌ للتحاب المتكافىء الا انه يجوز ان يكون بين المتباينين تحابٌ اعظم من تحاب الاكفاء وان لم يكن متكافئاً في الطرفين فان الأب أحبُّ طبعاً لابنه من الاخ لاخيه وان لم تكن محبة الابن لابيه على قدر محبة ابيه له

وعلى الثالث بانه كان يمكن ان يكون سبب التباين من جهة الله ليس لمعاقبته بعضاً وإثابته بعضاً بل لرفعه بعضاً على بعض ليكون جمال الترتيب أظهر في الناس وكذلك كان يمكن ان يحصل التباين من جهة الطبيعة بالاعتبار الذي تقدم دون ادنى نقص في الطبيعة

الفصلُ الرابعُ

في ان الانسان هل كان في حال البرارة متسلطاً على الانسان

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الانسان لم يكن في حال البرارة متسلطاً على الانسان فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٥ « لم يشأ الله ان يتسلط الانسان الناطق المصنوع على صورته الأعلى غير الناطقات فلم يشأ ان يتسلط الانسان على الانسان بل الانسان على البهيمة »

٢ وايضاً ما أُدخلَ عقاباً بالخطيئة لم يكن في حال البرارة · وخضوع الانسان للانسان انما أُدخلَ عقاباً بالخطيئة اذ بعد الخطيئة قيل للمرأة « ستكونين تحت سلطان الرجل » كما في تك ٣ : ١٦ · فاذاً لم يكن الانسان في حال البرارة خاضعاً للانسان

٣ وايضاً ان الخضوع والانقياد مقابلٌ للحرية والاختيار · والحرية من اخص الخيرات التي لم تكن حال البرارة خالية منها لانه « لم يكن يفوتها شيء مما يمكن ان تشتهيه الارادة الصالحة » كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ · فاذاً لم يكن الانسان في حال البرارة متسلطاً على الانسان

لكن يعارض ذلك ان الناس لم يكونوا في حال البرارة اشرف مقاماً من الملائكة
و بعض الملائكة متسلطٌ على بعض ولذلك يقال لبعض المراتب الملكية مرتبة
السيادات . فاذاً لم يكن تسلط الانسان على الانسان منافياً لشرف حال البرارة
والجواب ان يقال ان السلطان او السيادة يقال بمعنيين فيقال اولاً لما يقابل
الرق والعبودية وبهذا المعنى يقال سيدٌ لمن يخضع له غيره كعبدٍ ويقال ثانياً قولاً
اعم لما يقابل الخضوع باي وجهٍ كان وبهذا المعنى يقال سيدٌ او سلطانٌ لمن يلي
تدبير الاحرار وسياستهم فبالمعنى الاول لم يكن انسانٌ في حال البرارة متسلطاً على
انسانٍ بل انما كان يجوز ذلك حينئذٍ بالمعنى الثاني وتحقيق ذلك ان الفرق بين
الحر والعبد ان الحرّ هو لاجل نفسه والعبد لاجل غيره فاذاً انما يتسلط متسلطٌ
على آخر كعبدٍ متى استخدمه لمنفعة نفسه الخاصة ولمّا كان كل شيء يشتهي خيرَ
نفسه وكان من ثمَّ يشق على كلٍّ ان يقف على غيره ذلك الخير الذي كان يجب ان
يكون لنفسه لم يمكن ان يكون هذا النوع من التسلط الا أليماً على من كان خاضعاً
ولهذا لم يكن هذا النوع من التسلط بين الناس في حال البرارة . وانما يتسلط متسلطٌ
على آخر كحرٍّ متى قصد به الى خيره اي خير ذلك الآخر او الى الخير العام وهذا
النوع من التسلط كان بين الناس في حال البرارة لأمرين اولاً لان الانسان
حيوانٌ مدنيٌّ بالطبع فكانت عيشة الناس في حال البرارة مدنية اي اجتماعية .
وليس يجوز ان يكون لكثيرٍ عيشةٌ مدنية من دون ان يسود عليهم واحدٌ يوجه
قصده الى الخير العام لان الكثير يقصد بالذات الى كثيرٍ والواحد يقصد الى
واحدٍ ولهذا قال الفيلسوف في بدء كتاب السياسة كلما اتجه كثيرٌ الى واحدٍ
كان ثمه واحدٌ بمنزلة رئيسٍ ومرشدٍ . وثانياً لانه ليس من الصواب ان يفوق
انسانٌ غيرَهُ في العلم والعدالة ما لم يصرف ذلك الى منفعة الآخرين كقوله
في ١ بط ٤ : ١٠ «ليخدم كلُّ واحدٍ الآخرين بما نال من المواهب» ومن ثمَّ قال

كما مرَّ في مب ٧٦ ف ١ كان لائقاً ان تُؤْتَى في البدء قوةً تقدر بها ان تحفظ البدن حفظاً يفوق طبيعة المادة الجسمانية

اذاً اجيب على الاول والثاني بان مبنى هذين الاعتراضين على غير الفاسد وغير المائت بالطبع

وعلى الثالث بان تلك القوة على عصمة البدن من الفساد لم تكن طبيعيةً للنفس الانسانية بل مفاضةً عليها بموهبة النعمة والانسان الأَول وان رُدَّت اليه النعمة لاجل غفران الذنب واستحقاق المجد الا انه لم يُرَدَّ اليه بذلك ما كان قد فقده من أَثر عدم المائتية فان هذا كان قد حُفِظَ للمسيح الذي كان من شأنه ان يجبر كسر الطبيعة بافضل وجهٍ كما سيأْتي بيانه في ق ٣ مب ١ ف ٢

وعلى الرابع بان عدم المائتية الموعود ثواباً في حال المجد مغايرٌ لعدم المائتية الذي أُوتيه الانسان في حال البرارة

الفصلُ الثَّاني

في ان الانسان هل كان في حال البرارة منفعلاً

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الانسان كان في حال البرارة منفعلاً لان الاحساس انفعالٌ ما · والانسان كان في حال البرارة حساساً · فاذاً كان منفعلاً

٢ وايضاً ان النوم انفعالٌ ما · والانسان كان ينام في حال البرارة كقوله في تك ٢ : ٢١ « اوقع الله سباتاً على آدم » · فاذاً كان منفعلاً

٣ وايضاً قد قيل هنالك بعد ما تقدم « واستلَّ احدى اضلاعه » فاذاً كان الانسان منفعلاً ايضاً بانفصال جزءٍ منه»

٤ وايضاً ان جسم الانسان كان ليناً · واللين ينفعل طبعاً من الصلب فلو لاقى جسمٌ صلبٌ جسم الانسان الاول لا نفعل منه · فاذاً كان الانسان الاول منفعلاً لكن يعارض ذلك انه لو كان منفعلاً لكان فاسداً لان الافراط في الانفعال

يفسد الجوهر كما قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٦ ب ٣

والجواب ان يقال ان الانفعال يقال على ضربين احدهما على وجه الخصوص وبهذا المعنى يقال منفعلٌ لما يخرج عن حالته الطبيعية لان الانفعال هو أثر الفعل والمتضادات من الاشياء الطبيعية تتفاعل لاخراج احدها الآخر عن حاله الطبيعية · والثاني على وجه العموم باعتبار كل تغيرٍ وان رجع الى كمال الطبيعة كما يقال للتعقل والشعور انفعالٌ ما · فبهذا المعنى الثاني كان الانسان في حال البرارة منفعلاً وكان ينفعل في نفسه وفي جسده واما بالمعنى الأول فلم يكن منفعلاً لا في نفسه ولا في جسده كما لم يكن مائتاً لانه كان يمكن عصمته من الانفعال كعصمته من الموت لو بقي مبرءًا من الذنب

وبذلك يتضح الجواب على الأول والثاني لان الاحساس والنوم لا يخرجان الانسان عن حالته الطبيعية بل يرجعان الى خير الطبيعة

واجيب على الثالث بان تلك الضلع كانت موجودةً في آدم من حيث هو مبدأ الجنس البشري كوجود المنيّ فيه من حيث هو مبدأ بالتوليد فكما ان انفصال المنيّ لا يحدث معه انفعال يخرج بالانسان عن حالته الطبيعية كذلك الحال ايضاً في انفصال تلك الضلع

وعلى الرابع بانه كان يمكن صيانة جسم الانسان في حال البرارة عن التأذي بانفعاله من شيء صلبٍ وذلك اما بقوته العقلية التي كان قادراً بها على اجتناب الضار او بالعناية الالهية التي كانت واقيةً له بحيث لم يكن يفجأه شيء يؤذيه

الفصلُ الثالثُ

في ان الانسان هل كان في حال البرارة محتاجاً الى الطعام

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الانسان لم يكن في حال البرارة محتاجاً الى الطعام لان الطعام انما هو ضروري للانسان لاعادة المفقود · لكن آدم لم يكن

يُفقَد من جسمه شيءٌ لانه لم يكن فاسداً · فاذاً لم يكن الطعام ضرورياً له

٢ وايضاً ان الطعام ضروريٌّ للاغتذاء · والاغتذاء ليس يكون دون انفعالٍ · فاذاً لما لم يكن جسم الانسان منفعلاً لم يكن الطعام ضرورياً له في ما يظهر

٣ وايضاً انما يقال ان الطعام ضروريٌّ لنا لحفظ الحيوة · وقد كان ممكناً لآدم ان يحفظ الحيوة بطريقةٍ أُخرى لانه لو لم يخطأ لم يمت · فاذاً لم يكن الطعام ضرورياً له

٤ وايضاً ان اخذ الطعام يستلزم افراز الفضلات التي لها قذارةٌ لا تليق بشرف الحالة الأُولى · فيظهر اذن ان الانسان لم يكن يستعمل الطعام في الحالة الأُولى

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ١٦ «من جميع شجر الجنة تأكل»

والجواب ان يقال ان الانسان كان في حال البرارة ذا حيوةٍ حيوانية محتاجة الى الطعام واما بعد البعث فسيكون ذا حيوة روحانية غير محتاجة الى الطعام وتوضيح ذلك ان النفس الناطقة هي نفسٌ وروحٌ معاً فيقال لها نفسٌ باعتبار ما تشارك فيه سائر النفوس وهو احياء الجسد ومن ثمَّ قيل في تك ٢: ٧ «صار الانسان نفساً حيةً» اي محيية الجسد ويقال لها روحٌ باعتبار ما يختص بها دون سائر النفوس وهو أنَّ لها قوةً عاقلة مجرَّدة عن المادة · ففي الحالة الأُولى كانت النفس الناطقة تشرك الجسد في ما هو خاصٌّ بها من حيث هي نفسٌ ولهذا كان يقال لذلك الجسد حيوانٌ من حيث انه كان يستفيد الحيوة من النفس · ومبدأ الحيوة في هذه السافلات على ما في كتاب النفس ٢ م ٣٤ و٤٩ هو النفس النامية التي افعالها الاغتذاء والتوليد والنمو فكانت هذه الافعال ملائمةً للانسان في الحالة الأُولى · واما في الحالة الأخيرة التي تلي البعث فستشرك النفسُ الجسد بوجهٍ ما في ما هو خاصٌّ بها من حيث هي روحٌ اي في الخلود بالنظر الى الجميع وفي عدم الانفعال وفي المجد والقدرة بالنظر الى الصلحاء الذين سيقال لاجسادهم روحانية

ومن ثمَّ لن يحتاج الناس بعد البعث الى الطعام ولكنهم كانوا يحتاجون اليه في حال البرارة

اذًا اجيب على الاول بان اوغسطينوس قال في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس١٩ « كيف كان ذا جسدٍ غير مائتٍ وكان قوامه بالطعام لان غير المائت لا يحتاج الى طعام او شرابٍ » فقد مرَّ في ف١ ان عدم المائتية في الحالة الأولى كان بقوةٍ فائقة الطبع حالَّةٍ في النفس لا باستعدادٍ حاصلٍ في الجسد وعلى هذا كان يمكن ان يفقد ذلك الجسد بفعل الحرارة شيئاً من الرطوبة وتلافياً لفنائها بالكلية كان يجب امداد الانسان باخذ الطعام

وعلى الثاني بان في التغذية انفعالاً واستحالةً ما اي من جهة الغذاء الذي يستحيل الى جوهر المغتذي وليس يجوز ان يلزم من ذلك ان جسد الانسان كان غير منفعل بل ان الطعام المأخوذ كان منفعلاً وان كان هذا الانفعال ايضاً راجعاً الى كمال الطبيعة

وعلى الثالث بانهُ لو لم يمدَّ الانسان نفسه بالطعام لكان خطئ كما خطئ باكله الطعام المنهيَّ عنه لانه حين نُهيَ عن ان ياكل من شجرة الخير والشر أُمِرَ ايضاً ان ياكل من جميع شجر الجنة

وعلى الرابع بان بعضاً ذهبوا الى ان الانسان لم يكن ياكل في حال البرارة من الطعام الا مقدار ما كان ضروريًّا له فلم يكن ثمَّه افراز فضلات لكن يبعد عن الصواب في ما يظهر ان لا يكون في الطعام المأكول شيءٌ من الثفل غير صالح لان يستحيل الى غذاء الانسان فاذًا كان لا بدَّ من افراز فضلاتٍ غير ان العناية الالهية كانت تجعل ان لا يكون في ذلك قذارةٌ ما

الفصلُ الرابعُ

في ان الانسان هل كان يحصل له الخلود في حال البرارة من شجرة الحيوة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان شجرة الحيوة لم يجز ان تكون علة الخلود اذ ليس يقدر شيءٌ ان يفعل ما يجاوز نوعه لان المعلول لا يتجاوز العلة · وشجرة الحيوة كانت فاسدة والا لم يجز الاغتذاء بها ضرورة ان الغذاء يستحيل الى جوهر المغتذي كما مرَّ في الفصل السابق · فاذاً لم يكن في امكان شجرة الحيوة ان تفيد عدم الفساد او الخلود

٢ وايضاً ان الآثار الصادرة عن قوى النبات وغيره من الاشياء الطبيعية طبيعيةٌ · فلو كانت شجرة الحيوة تفيد الخلود لكان ذلك الخلود طبيعياً

٣ وايضاً يظهر ان ذلك من قبيل حكايات القدماء الذين قالوا بان الآلهة التي كانت تأكل نوعاً من الطعام حصل لها الخلود وقد هزئ بهم الفيلسوف في الالهيات ك٣م ١٥

لكن يعارض ذلك قوله في تك٣ : ٢٢ « لعله يمدُّ يده فيأخذ من شجرة الحيوة ايضاً ويأكل فيحيا الى الدهر » وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس ١٩ « ان طعم شجرة الحيوة كان يمنع فساد الجسد واخيراً لو أُذِنَ له بعد الخطيئة ان يأكل من شجرة الحياة لجاز ان يبقى منزَّهاً عن الانحلال »

والجواب ان يقال ان شجرة الحيوة كانت علةً للخلود من وجهٍ لا مطلقاً وتوضيح ذلك ان الانسان كان له في الحالة الاولى وسيلتان الى حفظ حياته مقابلتان لنقصين فالنقص الأَول كان فقد الرطوبة بفعل الحرارة الطبيعية التي هي آلة النفس ودفعاً لهذا النقص كان يستعين الانسان بالاكل من سائر اشجار الجنة كما نستعين نحن الآن بما نأكله من الاطعمة · والنقص الثاني حاصلٌ عن ان ما يتولَّد

من شيء غريب اذا امتزج برطبٍ سابقٍ اضعف فيه قوة النوع الفعلية كما اذا امتزج الماء بالخمر فانه يستحيل اولاً الى طعم الخمر لكنه يضعف سورتها على قدر كميته من الكثرة والقلة وفي آخر الامر تصير الخمر مائيةً كما قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد ١ م ٣٤ و٤٩ وعلى ذلك نجد ان قوة النوع الفعلية هي في اول الامر من الشدة بحيث تقدر ان تحيل من الغذاء لا مـا يكفي لاعادة المفقود فقط بل ما يكفي للنموّ ايضاً ثم ان ما يستحيل من الغذاء لا يكفي بعد ذلك للنموّ بل لاعادة المفقود فقط وفي آخر الامر اي في حال الهرم لا يكفي ولا لهذا ايضاً فيلزم التناقص ثم انحلال البدن اخيرًا ودفعاً لهذا النقص كان يستعين الانسان بشجرة الحيوة لما كان لها من القوة على تقوية قوة النوع لدفع الضعف الحاصل من ممازجة الشيء الغريب ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب٢٦ « كان للانسان الطعامُ لئلا يجوع والشراب لئلا يعطش وشجرة الحيوة لئلا يحله الهرم » وقال ايضاً في كتاب مسـائل العهد العتيق والجديد مس ١٩ « كانت شجرة الحيوة بمنزلة دواءٍ مانعٍ لفساد الناس» الا انها لم تكن علةً للخلود على وجه الاطلاق لان القوة التي كانت في النفس على حفظ البدن لم تكن صادرةً عن شجرة الحيوة ولم يكن ممكناً ان تؤتي البدن الخلود بحيث يمتنع انحلاله مطلقاً لان قوة كل جسمٍ متناهية فلم يكن ممكناً ان تبلغ قوة شجرة الحيوة الى حدٍّ ان تؤتي البدن قوةً على البقاء زماناً غير متناهٍ بل الى زمانٍ محدودٍ اذ من الواضح انه كلما كانت القوة اعظم كان أثرها أبقى ولما كانت قوة شجرة الحياة متناهية كان الاكل منها مرةً واقياً من الفساد الى زمانٍ محدودٍ وكان لا بد عند انقضائه اما ان ينتقل الانسان الى الحيوة الروحانية او ان يعود الى الاكل من شجرة الحيوة

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان نتيجة الحجج الأُولى ان شجرة الحيوة لم تكن علةً لعدم الفساد بالاطلاق ونتيجة الحجتين الأُخريين انها كانت

اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ب١٤ «ان اهل العدل لا يصرّفون الأمر بشهوة التسلط بل بما يجب عليهم من العناية في الخير العام» وقال ايضاً في ب١٥ « هذا ما رسمه الترتيب الطبيعي وهكذا فطر الله الانسان»

وبذلك يتضح الجواب على جميع الاعتراضات لابتنائها على النوع الأول من التسلط ·

المبحثُ السّابعُ والتسعونَ

في ما يتعلق بحال الانسان الاول من جهة استبقاء الشخص —وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في ما يتعلق بحال الانسان الاول في جسده واولاً من جهة استبقاء الشخص ثم من جهة استبقاء النوع· اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في ان الانسان هل كان في حال البرارة غير مائت — ٢ هل كان غير منفعل — ٣ هل كان يحتاج الى الطعام — ٤ هل كان يستمد عدم المائتية من شجرة الحيوة

الفصلُ الاوَّلُ

في ان الانسان هل كان في حال البرارة غير مائتٍ

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الانسان لم يكن في حال البرارة غير مائتٍ لاخذ المائت في حد الانسان· واذا ارتفع الحد ارتفع المحدود · فاذاً اذا كان الانسان موجوداً امتنع ان يكون غير مائتٍ

٢ وايضاً ان الفاسد وغير الفاسد متغايران بالجنس كما في الالهيات ك ١٠ م ٢٦ والمتغايرات بالجنس يمتنع تحول احدها الى الآخر· فلو كان الانسان الاول غير فاسدٍ لامتنع ان يكون الانسان في الحالة الحاضرة فاسداً

٣ وايضاً لو كان الانسان في حال البرارة غير مائتٍ لكان كذلك اما بالطبيعة

او بالنعمة لكنه لم يكن كذلك بالطبيعة للزوم كونها الآن غير مائتة لبقائها على ما هي عليه في نوعها ولا بالنعمة لانها رُدَّت الى الانسان الاول بالتوبة كقوله في حك ١٠ : ٢ « أنقذَتهُ من زلَّتهِ » فكان يلزم ان يُرَدَّ اليه عدم المائتيَّة · فاذًا لم يكن الانسان غير مائتٍ في حال البرارة

٤ وايضاً ان الانسان وُعِدَ عدم المائتية ثوابًا له كقوله في رؤ ٢١ : ٤ « لا يكون بعدُ موتٌ » · والانسان لم يُخلَق في حال الثواب بل في حال استحقاق الثواب · فاذًا لم يكن في حال البرارة غير مائتٍ

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٥ : ١٢ « بالخطيئة دخل الموتُ الى العالم » · فاذًا كان الانسان قبل الخطيئة غير مائتٍ

والجواب ان يقال ان شيئًا يقال له غير فاسدٍ على ثلاثة انحاء اولاً من جهة المادة اي اما لتجرده عن المادة كالملاك او لانه له مادةً ليست بالقوة الا الى صورةٍ واحدة كالجسم السماوي وهذا يقال له غير فاسدٍ بالطبع · وثانيًا من جهة الصورة اي لملابسة الشيء الفاسد حالةً تعصمه بالكلية عن الفساد وهذا يقال له غير فاسدٍ بالمجد فقد قال اوغسطينوس في رسالته الى ديوسقوروس « ان الله ابدع النفس بطبيعة قديرة جدًّا حتى ان سعادتها ترجع على البدن بتمام البرء وقوة عدم الفساد » · وثالثًا من جهة العلة المؤثرة وبهذا الوجهِ كان الانسان في حال البرارة غير فاسدٍ وغير مائتٍ فقد قال اوغسطينوس في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس ١٩ « ان الله خلق الانسان بحيث انه ما لم يخطأ لا يعرضه موتٌ وذلك ليكون في يده حياته وموته » لان بدنه لم يكن منزهًا عن الانحلال بقوةٍ طبيعية فيه تفيده عدم المائتية بل كان في نفسه قوةٌ مفاضةٌ من الله بطريقة فائقة الطبيعة بها تقدر النفس ان تعصم البدن من كل فسادٍ ما دامت منقادةً لله والوجه في ذلك ان النفس الناطقة لما كانت مجاوزةً طور المادة الجسمانية

علةً لعدم الفساد بمنعها الفساد على الوجه الذي تقدم في جرم الفصل

المبحثُ الثامنُ والتسعونَ

في ما يتعلق بحفظ النوع — وفيه فصلان

ثم يجب النظر في ما يتعلق بحفظ النوع واولاً في التوالد ثم في حال النسل المولود اما الاول فالبحث فيه يدور على مسئلتين — ١ في انه هل كان يوجد توالدٌ في حال البرارة — ٢ في ان التوالد هل كان يحدث بالجماع

الفصلُ الاوَّلُ

في انه هل كان يوجد توالدٌ في حال البرارة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر انه لم يكن يوجد توالدٌ في حال البرارة لان التوالد والكون يضاده الفساد كما في الطبيعيات ك ٥ م ٥١ . والمتضادات تتوارد على واحدٍ بعينه . على انه لم يكن يوجد فسادٌ في حال البرارة . فاذًا لم يكن يوجد فيها توالدٌ ايضاً

٢ وايضاً ان غاية التوالد ان يُحفَظ في النوع ما يمتنع حفظهُ في الشخص ولذلك لم يكن توالدٌ في الاشخاص الباقية ابداً . وقد كان من شأن الانسان في حال البرارة ان يحيا الى الابد دون موت . فاذًا لم يكن يوجد توالدٌ في حال البرارة

٣ وايضاً ان التوالد يتكثر به الناس ومتى تكثرت الأرباب وجب قسمة الاملاك تجافياً عن تشوش الملك واختلاطه . ولما كان الانسان قد جُعِلَ ربّاً للحيوانات كان يجب ان يترتب على تكثُّر الجنس البشري بالتوالد قسمة الملك . وهذا منافٍ فيما يظهر للحق الطبيعي المقتضي الشركة في جميع الاشياء كما قال

ايسيدوروس في كتاب اشتقاق الالفاظ ٥ ب ٠٤ فاذاً لم يكن يوجد توالدٌ في حال البرارة

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ٢٨ «أنموا واكثروا واملأوا الارض» وحصول هذا التكثر لم يكن ممكناً دون توالدٍ جديد اذ لم يُصنَع في اول الأمر الاّ اثنان فقط · فاذاً كان يوجد توالدٌ في حال البرارة

والجواب ان يقال كان يوجد في حال البرارة توالدٌ لتكثُّر الجنس البشري والا لكانت جزيرة الانسان ضروريةً جدًّا لترتب هذا الخير الجليل عليها ومن ثمَّ يجب ان يُعتبَر ان الانسان جُعِلَ في طبيعته واسطةً بين المخلوقات الفاسدة والغير الفاسدة لان نفسه منزهةٌ طبعاً عن الفساد وجسمه فاسدٌ طبعاً · ويجب ان يُعتبَر ان قصد الطبيعة ليس يتجه على نحوٍ واحدٍ الى المخلوقات الفاسدة والغير الفاسدة فيظهر ان ما كان مستمرًّا دائمًا وابداً فهو مقصود بالذات من الطبيعة وما كان في زمانٍ ما فقط فليس يظهر انه مقصودٌ من الطبيعة بالذات بل انه مسوقٌ الى آخر والاَّ لتلاشى بفساده قصد الطبيعة · ولما لم يكن في الفاسدات شيءٌ مستمرٌ دائمًا وابداً الا النوع كان خير النوع مقصوداً بالذات من الطبيعة وجُعِلَ التوالد الطبيعي واسطةً لحفظه · واما الجواهر الغير الفاسدة فتستمرُّ دائمًا لا بنوعها فقط بل باشخاصها ايضاً ولهذا كانت اشخاصها ايضاً مقصودةً بالذات من الطبيعة · وعلى هذا فالانسان من جهة البدن الذي هو فاسدٌ بطبيعته يليق به التوالد واما من جهة النفس الغير الفاسدة فيليق به ان يكون تكثر الاشخاص مقصوداً بالذات من الطبيعة او بالحري من صانع الطبيعة الذي هو وحده مُبدعُ النفوس البشرية ولهذا جَعَلَ التوالد في الجنس البشري حتى في حال البرارة ايضاً لاجل تكثره

اذاً اجيب على الاول بان بدن الانسان كان في حد نفسه فاسداً في حال البرارة الا انه جاز وقايته من الفساد بالنفس ولهذا لم يكن واجباً ان يعدم الانسان

التوالد الذي يجب ان يكون في الفاسدات

وعلى الثاني بان التوالد في حال البرارة وان لم يكن لاجل حفظ النوع الا انه كان لاجل تكثُّر الاشخاص

وعلى الثالث بانه انما يجب في الحال الحاضرة قسمة الاملاك متى تكثرت الأرباب لان « شركة المِلْك مدعاةٌ الى الخلاف » كما قال الفيلسوف في كتاب السياسة ٢ ب ٥ واما في حال البرارة فقد كانت ارادات الناس من الترتيب والنظام بحيث كانوا يشتركون في استعمال الاشياء الخاضعة لسلطانهم على حسب ما كان ملائمًا لكلٍّ منهم دون ادنى خلافٍ كما هو جارٍ الآن ايضًا عند كثيرٍ من اهل الصلاح

الفصلُ الثاني

في ان التولُّد هل كان يحصل في حال البرارة بالجماع

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان التوالد لم يكن يحصل في حال البرارة بالجماع لان الانسان الأَول كان في الجنة الارضية كملاكٍ كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ب١١ وك ٤ب٢٥ · ومتى صار الناس كالملائكة في القيامة المستقبلة لا يزوّجون ولا يتزوجون كما في متى ٢٢: ٣٠ · فاذًا كذلك لم يكن التوالد في جنة عدنٍ يحصل بالجماع

٢ وايضًا ان الانسانين الأَولين فُطِرَا كاملينِ في السن · فلو كان التوالد فيهما قبل الخطيئة يحصل بالجماع لتجامعا في جنة عدنٍ ايضًا وهذا بيّن البطلان بنصِّ الكتاب المقدس

٣ وايضًا ان الانسان يصير بالمجامعة اشبه بالبهائم بسبب شدة اللذة ولهذا تُحمَد العفة التي بها يتجافى الناس عن هذه الملاذ · والانسان انما يشابه البهائم بالخطيئة كقوله في مز ٤٨: ٢١ « كان الانسان في كرامةٍ فلم يفهم فماثل البهائم وتشبَّه بها »

فاذاً لم يكن قبل الخطيئة جماعٌ بين الذكر والانثى

٤ وايضاً لم يكن يوجد فسادٌ في حال البرارة · والجماع يُفسد البكارة · فاذاً لم يكن يوجد جماعٌ في حال البرارة

لكن يعارض ذلك ان الله صنع الذكر والانثى قبل الخطيئة كما في تك ١ و٢ · وليس شيء من اعمال الله دون فائدةٍ · فاذاً كان يوجد جماعٌ وان لم يخطأ الانسان والاَّ لم يكن في التمايز الجنسي فائدة

وايضاً في تك ٢ ان المرأة صُنِعَت عوناً للرجل · وهي لم تُصنَع عوناً له الا على التوليد الذي يحصل بالجماع والاَّ فالرجل افضل اعانة للرجل من المرأة على بقية الاعمال · فالتوالد اذن كان يحصل في حال البرارة بالجماع

والجواب ان يقال ان بعضاً من متقدمي الأئمة لاعتبارهم ما في الجماع في الحال الحاضرة من سماجة الشهوة ذهبوا الى ان التوالد لم يكن يحصل بالجماع في حال البرارة ومن ثمَّه قال غريغوريوس النيصيّ في كتاب الانسان ب ١٣ ان تكثُّر الجنس البشري كان يحصل في جنة عدن بطريقة أُخرى كما تكثرت الملائكة دون جماعٍ بفعل القدرة الالهية وان الله انما صنع الذكر والأُنثى قبل الخطيئة لنظره الى طريقة التوالد الحاصلة بعد الخطيئة التي كان له بها علمٌ سابقٌ · الا ان هذا غير صحيح لان ما كان طبيعياً للانسان فليس يرتفع عنه ولا يُؤْتاه بالخطيئة · وواضحٌ ان التوليد بالجماع طبيعيٌّ للانسان كما هو طبيعيٌّ لسائر الحيوانات الكاملة باعتبار الحيوة الحيوانية التي كانت حاصلةً له قبل الخطيئة ايضاً كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٣ يدل على ذلك الاعضاء الطبيعية المعيَّنة لهذا الاستعمال فلا ينبغي من ثمَّه ان يقال ان استعمال هذه الاعضاء الطبيعية لم يكن يوجد قبل الخطيئة كما لا يقال ذلك في سائر الاعضاء · فاذاً يجب اعتبار امرين في الجماع في الحال الحاضرة احدهما طبيعيٌّ وهو تقارن الذكر والانثى لاجل التوليد اذ لا بدَّ في كل توليد من

القوة الفعلية والانفعالية ولما كان محل القوة الفعلية في جميع الاشياء المتمايزة بالجنس هو الذكر ومحل القوة الانفعالية هو الأنثى اقتضى ترتيب الطبيعة ان يتقارن الذكر والانثى بالجماع لاجل التوليد ٠ والآخر سماجة الشهوة المفرطة وهذه لم تكن توجد في حال البرارة لخضوع القوى السافلة فيها بالكلية للنطق ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في مدينة الله ك١٤ ب٢٦ « حاشا لنا ان نشك في انه كان يمكن حصول النسل دون مرض الشهوة بل ان تلك الاعضاء كانت تتحرك باشارة الارادة على حسبما تتحرك سائر الاعضاء ومن دون غُلمةٍ اوشبَق بل مع طمأنينة النفس والبدن »

اذاً اجيب على الاول بان الانسان كان في جنة عدنٍ كالملاك باعتبار العقل الروحاني لكنه باعتبار البدن كان ذا حيوة حيوانية واما بعد البعث فسيكون الانسان شبيهاً بالملاك من حيث يصير روحانياً بالنفس والجسد فاذاً ليس حكمهما واحداً

وعلى الثاني بانه انما لم يتجامع الابوان الاولان في جنة عدن لانهما بعد ان تكوّنت المرأة بقليلٍ طُردا من الجنة بسبب جريرتهما كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ٤ او لانهما كانا ينتظران في تعيين وقت الجماع امر الله الذي كانوا يتلقون أمره في كل شيءٍ

وعلى الثالث بان البهائم ليست ناطقة فاذاً انما يصير الانسان بالجماع بهيمياً لعدم مقدرته على تعديل لذة الجماع وانقاد الشهوة بالعقل على انه لم يكن يوجد في حال البرارة شيء من ذلك مما لم يكن يتعدَّل بالعقل ليس لان اللذة الحسية كانت في تلك الحال اقلّ كما قال بعضٌ لان اللذة الحسية كانت اعظم بقدر ما كانت الطبيعة اكثر تمحضاً والبدن اشد احساساً بل لان القوة الشهوانية لم تكن تتسلط دون ترتيبٍ على هذه اللذة المرتبة من العقل وليس يقتضي ترتيبها ان تكون

اقل في الحس بل ان لا يكون تعلق القوة الشهوانية بها مفرطاً وقولنا مفرطاً اي خارجاً عن المقدار المحدود بالعقل وذلك كما ان القنوع في الطعام المعتدل ليس اقل لذة من النهم بل ان قوته الشهوانية اقل اندفاعاً الى هذه اللذة وكلام اوغسطينوس المورد في آخر جرم الفصل مُشعِرٌ بذلك لانه لا ينفي عظم اللذة عن حال البرارة بل انما ينفي الشبق واضطراب النفس ولهذا فالعفة لم تكن محمودةً في حال البرارة وان كانت محمودة في الحال الحاضرة لا لنقص التوليد فيها بل لخلوها عن الشهوة الخارجة عن حد الترتيب واما التوليد فقد كان يوجد اذ ذاك دون شهوة

وعلى الرابع بما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك١٤ ب٣٦ من ان « الرجل كان في تلك الحال يُولِج في رحم المرأة دون ان تُطمَث لانه كان يمكن ان يُقذَف بنيّ الرجل في رحم المرأة دون ان تُطمَث كما يمكن الآن اندفاع الحيض من رحم العذراء مع سلامة بكارتها لانه كما ان رحم المرأة لم تكن تتسع للولادة بالطلق بل بادراك الحمل كذلك لم يكن الزوجان يتجامعان للحبَل بقوة الغُلمَة بل بهوى الارادة »

أَلمبحثُ التَّاسعُ والتسعونَ

في حالة النسل المولود من جهة البدن — وفيه فصلان

ثم يجب النظر في حالة النسل المولود واولاً من جهة البدن وثانياً من جهة البرارة وثالثاً من جهة العلم . اما الاول فالبحث فيه يدور على مسئلتين — ١ في ان الاطفال هل كان يحصل لهم حال ولادتهم في حال البرارة قدرةٌ تامة جسمية — ٢ في انه هل كان يولد الجميع ذكوراً

الفصلُ الاوّلُ

في ان الاطفال هل كان يحصل لهم حال ولادتهم في حال البرارة قدرةٌ تامة على تحريك الاعضاء

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الاطفال كان يحصل لهم حال ولادتهم في حال البرارة قدرةٌ تامة على تحريك الاعضاء فقد قال اوغسطينوس في كتاب عماد الاطفال ١ ب ٣٨ « ان ضعف العقل يوافقه هذا الضعف البدنيُّ » يعني المشاهَد في الاطفال · ولم يكن يوجد في حال البرارة شيءٌ من ضعف العقل · فاذًا لم يكن يوجد ايضاً في الاطفال هذا الضعف البدني

٢ وايضاً ان بعض الحيوانات يحصل لها حال ولادتها قدرةٌ كافية لاستعمال الاعضاء · والانسان اشرف من سائر الحيوانات · فَلَأَن يحصل له حال ولادته قدرةٌ على استعمال الاعضاء أَولى بان يكون طبيعياً له وهكذا يظهر ان عدم حصول هذه القدرة له عقابٌ مترتبٌ على الخطيئة

٣ وايضاً ان تعذُّر ادراك الموضوع المستلَذ يحُدِث كآبةً · ولو كان الاطفال لا يحصل لهم القدرة على تحريك الاعضاء لتعذَّر عليهم احياناً كثيرة ادراك بعض الموضوعات المستلَذَّة فكان يلزم اكتئابهم · والاكتئاب لم يكن ممكناً قبل الخطيئة فاذًا لم يكن الاطفال في حال البرارة خالين من القدرة على تحريك الاعضاء

٤ وايضاً يظهر ان نقص الهرم محاذٍ لنقص الطفولة · ولم يكن يوجد في حال البرارة نقص الهرم · فاذًا لم يكن يوجد نقص الطفولة ايضاً

لكن يعارض ذلك ان كل مولودٍ فهو في اول الامر ناقصٌ ثم يرد عليه الكمال والاطفال انما كانوا يصدرون في حال البرارة بالتوليد · فاذًا كانوا في بدء امرهم ناقصين في مقدار البدن وقدرته

والجواب ان يقال ان الامور الفائقة الطبع انما ندركها بالايمان وما نؤْمن به فانما نؤْمن به سنداً على الوحي الالهي فاذًا متى اردنا الكلام على شيءٍ وجب ان

نراعي فيه طبيعة الاشياء الا ما كان مقلداً بالوحي من الامور الفائقة الطبع وواضحٌ ان خلوَّ الاطفال حال ولادتهم عن القدرة الكافية لتحريك الاعضاء امرٌ طبيعيٌ لانطباقه على مبادئ الطبيعة الانسانية لان للانسان من طبعه دماغاً اعظم جرماً من دماغ سائر الحيوانات باعتبار نسبة بدنه فكان عدم اهلية الاعصاب التي هي آلات الحركة لتحريك الاعضاء في الاطفال طبيعياً بسبب عظم رطوبة الدماغ فيهم . على ان الكاثوليكي ليس يشك في انه يجوز بالقدرة الالهية ان يحصل للاطفال في حال ولادتهم قدرةٌ تامة على تحريك الاعضاء وقد ثبت بنصّ الكتاب في جا ٧ : ٣٠ ان « الله صنع الانسان مستقيماً » وهذه الاستقامة قائمة بخضوع الجسد للنفس خضوعاً تاماً كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١١ فاذاً كما لم يجز في الحالة الأُولى ان يكون في اعضاء الانسان شيءٌ ينافي ارادته الصالحة كذلك لم يجز تخلف اعضاء الانسان عن اطاعة الارادة الانسانية . وارادة الانسان الصالحة هي التي تميل الى الافعال الملائمة لها . والافعال الملائمة للانسان ليست واحدةً بعينها باعتبار كل طور من اطوار العمر فيجب اذن ان يقال ان الاطفال لم يكن لهم حال ولادتهم قدرةٌ كافية على تحريك الاعضاء الى اي فعلٍ كان بل الى الافعال الملائمة للطفولة كالرضاع ونحوه

اذاً اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على الضعف المشاهَد الآن في الاطفال حتى باعتبار افعالهم الملائمة للطفولة بدليل قوله قبله « مع جوعهم وقربهم من الأثداء قد يبكون ولا يرضعون»

وعلى الثاني بان استعمال بعض الحيوانات اعضاءها حال ولادتها ليس ناشئاً عن شرفها لخلو بعض حيوانات اكمل منها عن ذلك بل انما يعرض لها ذلك من يبوسة الدماغ ومن ان افاعيلها الخاصة ناقصة تفي بها القدرة اليسيرة

وعلى الثالث بما تقدم في جرم الفصل او بانهم لم يكونوا في تلك الحال يشتهون

الا ما كان ملائمًا لهم بالارادة الصالحة بحسب حالهم

وعلى الرابع بان الانسان كان يولد في حال البرارة ولكنه لم يكن يفسد ولذلك كان يمكن ان يكون في تلك الحال شيءٌ من نقص الطفولة اللاحق للولادة دون شيء من نقص الهرم المتجه الى الفساد

الفصلُ الثاني

في انه هل كان يولد اناثٌ في الحالة الاولى

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر انه لم يكن يولد إناثٌ في الحالة الأُولى فقد قال الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٣ « الأُنثى ذَكَرٌ مسيخٌ » اي صادرٌ على غير قصد الطبيعة · ولم يكن يحدث في تلك الحالة شيءٌ غير طبيعي في توليد الانسان · فاذًا لم يكن يولد إناثٌ

٢ وايضاً كل مولَّدٍ فانه يولِّدُ مثلَهُ ما لم يَعُقْهُ عن ذلك نقصٌ في القدرة او في استعداد المادة كما يمتنع على النار اليسيرة احراق الخشب الاخضر · ومحل القوة الفاعلة في التوليد هو الذكر · ولانه لم يكن في حال البرارة نقصٌ في القدرة من جهة الذكر ولا في استعداد المادة من جهة الأُنثى يظهر انه لم يكن يولد الا ذكورٌ

٣ وايضاً ان غاية التوالد في حال البرارة كانت تكثير الناس والرجل الأَول والمرأة الأُولى كانا يكفيان لتكثير الناس لانهما كانا خالدَين · فاذًا لم يكن حاجةٌ الى تولُّد الاناث في حال البرارة

لكن يعارض ذلك ان الطبيعة تجري في التوليد على حسبما ابدعها الله · والله ابدع في الطبيعة الانسانية ذكرًا وانثى كما في تك ٢:٢ · فاذًا كان يولد في حال البرارة ايضاً ذكورٌ وإناثٌ ·

والجواب ان يقال ان حال البرارة لم تكن خاليةً من شيء مما يرجع الى استكمال الطبيعة الانسانية وكما ان اختلاف المراتب في الموجودات يرجع الى كمال الكون

كذلك اختلاف الجنس يرجع الى كمال الطبيعة الانسانية . فاذاً كان يصدر الذكر والانثى بالتوليد في حال البرارة

اذاً اجيب على الاول بانه انما يقال للأنثى ذكرٌ مسيخٌ لحصولها دون قصد الطبيعة الجزئية لا لحصولها دون قصد الطبيعة الكلية كما اسلفناه في مب ١٩ ف ١

وعلى الثاني بان تولُّد الأُنثى ليس يعرض من نقص القوة الفاعلة او عدم استعداد المادة فقط كما اشير اليه في الاعتراض بل قد يعرض ذلك من سبب خارجٍ كقول الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢ب ٢ « الريح الشمالية تساعد على توليد الذكور والريح الجنوبية تساعد على توليد الاناث » وقد يعرض ايضاً ذلك من تصور النفس الذي يسهل تأثيره في البدن وقد كان هذا ممكناً بالأخص في حال البرارة اذ كان البدن اكثر خضوعاً للنفس فكان يمكن صدور النسل ذكراً او أنثى على حسب ارادة الوالد

وعلى الثالث بان النسل كان يولد حيّاً بالحيوة الحيوانية التي من شأنها التوليد كما من شأنها الغذاء ومن ثمَّ كان التوليد ملائماً للجميع لا للابوين الاولين فقط وهذا يقتضي فيما يظهر انه كان يولد في حال البرارة من الإناث مقدار ما كان يولد من الذكور

المبحثُ المتمِّمُ مئة

في حالة النسل المولود من جهة البر — وفيه فصلان

ثم يجب النظر في حالة النسل المولود من جهة البر و بحث في ذلك يدور على مسئلتين ١ في ان الناس هل كانوا يولدون ابراراً — ٢ في انهم هل كانوا يولدون مثبتين في البر

الفصلُ الأَوَّلُ

في ان الناس هل كانوا يولدون ابرارًا

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الناس لم يكونوا يولدون ابرارًا فقد قال هوغو الوكتوري في كتاب الاسرار ١ ق ٦ ب ٢٤ «كان الانسان الاول يلد قبل الخطيئة بنين مبرَّئين من الخطيئة لكن لا ورثاء البر الابويّ»

٢ وايضاً ان البر يكون بالنعمة كما قال الرسول في رو ٥ . والنعمة لا تنتقل بالتناسل والا لكانت طبيعية بل انما تفاض من الله فقط . فاذًا لم يكن الاطفال يولدون ابرارًا

٣ وايضاً ان محل البر هو النفس . والنفس لا تصدر بالتناسل . فاذًا كذلك البر لم يكن يصدر بالتناسل من الآباء الى البنين

لكن يعارض ذلك قول انسلموس في كتاب حبَل العذراء ب ١٠ «لو لم يخطأ الانسان لكان الذين يلدهم يحصلون على البر حال حصولهم على النفس الناطقة»

والجواب ان يقال ان الانسان يلد طبعاً ما يماثله في النوع فما كان من الاعراض لاحقًا لطبيعة النوع وجب بالضرورة ان يماثل فيه الأبناءُ الآباءَ الا ان يحصل خطأٌ في فعل الطبيعة وهذا لم يكن يقع في حال البرارة واما الاعراض الشخصية فليس من الضرورة ان يماثل فيها الأبناءُ الآباءَ . والبر الاصلي الذي أُبدِع الانسان الأول فيه كان عرضًا لاحقًا لطبيعة النوع لا لصدوره عن مبادىء النوع بل لمجرد كونه هبةً مفاضة من الله على الطبيعة كلها وهذا يظهر من كون المتقابلات متحدةً في الجنس فان الاثم الاصلي المقابل لذلك البر يقال له اثم الطبيعة ومن ثم ينتقل بالتناسل من الأَب الى البنين ولذا كان الابناء يشابهون الآباءَ في البر الاصلي ايضاً

اذًا اجيب على الاول بان كلام هوغو يجب حمله على ارادة ملكة البر لا على ارادة اجراء فعله

وعلى الثاني بان بعضاً ذهبوا الى ان الاطفال لم يكونوا يولدون بحال البر المجّاني الذي هو مبدأ الاستحقاق بل بحال البر الاصلي الا انه لما كان اصل البر الاصلي القائم به الاستقامة التي صنع عليها الانسان قائماً بخضوع النطق لله خضوعاً فائق الطبع وهذا يكون بالنعمة المبرّرة كما مرّ في مب ٩٥ ف ١ وجب القول بانه اذا كان الاطفال يولدون بحال البر الاصلي فقد كانوا يولدون بحال النعمة ايضاً كما اسلفنا هناك في حق الانسان الأول انه فُطِرَ بحال النعمة على انه ليس يلزم من ذلك كون النعمة طبيعية لانها لم تكن تصدر بقوة الزرع بل كانت تفاض على الانسان حال حصوله على النفس الناطقة كما انه حالما يتم استعداد البدن تفاض عليه من الله النفس الناطقة مع كونها لا تحصل بالتناسل

وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصلُ الثاني

في ان الاطفال هل كانوا يولدون في حال البرارة مُثبّتين في البر

يُتخطّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الاطفال كانوا يولدون في حال البرارة مثبتين في البر فقد قال غريغوريوس في ادبياته ك ٤ ب ٢٨ «لو لم يتدنس الأبُ الاول بالخطيئة لم يكن يلد من نفسه ابناء جهنم بل لم يكن يولد منه الا المنتخبون الذين يخلصون الآن بواسطة الفادي» فاذاً كان يُولد الجميع مثبتين في البر

٢ وايضاً قال انسلموس في كتاب «لماذا الله انسانٌ» ٢ ب ١٨ «لو غَلَبَ الابوان الاولان التجربة فلم يخطأا لتثبّتا هما وذريتهما كلها فعُصِماَ بعد ذلك عن الخطإِ» فاذاً كان الاطفال يولدون مثبّتين في البر

٣ وايضاً ان الخير اقدر من الشر. وخطيئة الانسان الاول اوجبت الخطأ في نسله. فاذاً لو اقام الانسان الاول على البر لأوجب ذلك في خلفه حفظ البر

٤ وايضاً ان الملاك الذي بقي مع الله حينما اثم الآخرون ثبتّ حالاً في البر حتى عُصِمَ بعد ذلك عن الخطإ فاذاً كذلك الانسان لو عصى التجربة لثبت في البر فكان يلد بنين مثله · فاذاً كان بنوه يولدون مثبتين في البر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ «انما كان الناس جميعاً سعداء لو لم يورثا (يعني الابوين الاولين) بنيهما الشر ولو لم يكن احدٌ من نسلهما يقترف اثماً يوجب الهلاك» ومفاد ذلك انه ولو لم يخطأ الابوان الاولان كان ممكناً لبعض بنيهم ان يقترفوا الاثم · فاذاً لم يكونوا يولدون مثبتين في البر

والجواب ان يقال يستحيل في ما يظهر ان يكون الاطفال يولدون في حال البرارة مثبتين في البر فواضحٌ ان الاطفال لم يكن لهم من الكمال في حال ولادتهم اكثر مما كان لوالديهم في حال التوليد · وما دام الابوان يولّدان لا يكونان مثبتين في البر اذ انما تثبت الخليقة الناطقة في البر من طريق كونها تسعد برؤية الله جهرةً ومتى رأته لصقت به ضرورةً لكونه ذات الخيرية التي ليس يمكن لاحدٍ ان ينحاز عنها اذ ليس يُشتهى شيءٌ ويُحَب الا باعتبار كونه خيراً · وقولنا هذا انما هو باعتبار الشريعة العامة والاَّ فقد يحدث الخلاف بانعامٍ خاصٍ كما يُعتقَد انه حدث في حق العذراء ام الله · وفوز آدم بتلك السعادة اي برؤية الله بالذات كان يستلزم صيرورته في الحال روحانياً بالنفس والجسد وانقضاء الحيوة الحيوانية التي فيها وحدها كان يمكن له ان يولِّد فواضحٌ اذن ان الاطفال لم يكونوا يولدون مثبتين في البر

اذاً اجيب على الاول بان معنى قوله ان آدم لم يكن يلد من نفسه ابناء جهنم لو لم يخطأ ان ابناءه لو لم يخطأ لم يكونوا يتلقون منه الخطيئة التي هي سبب جهنم الا انهم كانوا يقدرون ان يصيروا ابناء جهنم بخطيئتهم الاختيارية او انهم اذا

كانوا لا يصيرون ابناء جهنم بالخطيئة فليس ذلك لانهم كانوا مثبتين في البر بل بسبب العناية الالهية التي كانت تصونهم عن الخطإ

وعلى الثاني بان انسلموس لم يقل ذلك على سبيل التقرير بل على سبيل الظن كما يتضح من طريقة كلامه اذ قال « يظهر انه لو غلب الخ »

وعلى الثالث بان هذه الحجة غير ناهضة وان كانت هي التي حملت انسلموس فيما يظهر على قول ما قال كما هو واضحٌ من كلامه لان خطيئة الأَب الاول لا توجب في نسله الخطأَ الى حدٍّ ان يتعذر رجوعهم الى البر مما لا محل له الا في الهالكين . فاذاً كذلك لم يكن عدم ايجابه الخطأَ فيهم الى حدٍّ ان كانوا يُعصَمون عن الخطإ مما لا محل له الا في السعداء

وعلى الرابع بان ليس حكم الانسان والملاك واحداً لان للانسان اختياراً متغيراً قبل الانتخاب وبعده ولا كذلك الملاك كما مرَّ في مب ٦٤ ف ٢ عند الكلام على الملائكة

المبحثُ الواحد بعد المائة

في حالة النسل المولود من جهة العلم — وفيه فصلان

ثم يجب النظر في حالة النسل المولود من جهة العلم والبحث في ذلك يدور على مسئلتين — ١ في ان الاطفال هل كانوا يولدون مستكملين في العلم — ٢ في انه هل كان يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة

الفصلُ الأَوَّلُ

في ان الاطفال هل كانوا يولدون في حال البرارة مستكملين في العلم

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الاطفال كانوا يولدون في حال البرارة

مستكملين في العلم لان آدم كان يلد بنين مماثلين له في حالته · وهو كان مستكملاً في العلم كما اسلفنا في مب ٩٤ ف ٣ · فاذاً كان بنوه يولدون مستكملين في العلم

٢ وايضاً ان الجهل معلولٌ للخطيئة كما قال بيدا في تفسيره رو: ٢ · والجهل هو عدم العلم · فاذاً كان الاطفال قبل الخطيئة يولدون في حال كمال العلم

٣ وايضاً ان الاطفال كانوا يولدون ابراراً · والبرُّ يقتضي العلم الذي يرشد في العمل · فاذاً كانوا يولدون في حال العلم

لكن يعارض ذلك ان نفسنا هي بفطرتها «كصحيفة صقيلة لم يُكتب فيها شيء» كما في كتاب النفس ٣ م ١٤ وطبيعة النفس ليست الآن مختلفةً عما كانت عليه في حال البرارة · فاذاً لم تكن حينئذٍ نفوس الاطفال في اول امرها حاصلةً على العلم

والجواب ان يقال قد اسلفنا في مب ٩٩ ف ١ ان الاشياء الفائقة الطبع انما يُؤمَن بها لمجرد الوحي بها فما لم ينزل به وحيٌ يجب ان نراعي فيه حال الطبيعة واقتناص العلم بالحواس طبيعيٌّ للانسان كما مرَّ في مب ٥٥ ف ٢ ومب ٨٤ ف ٦ وانما تتصل النفس بالبدن لافتقارها اليه في فعلها الخاص فلو كان يحصل لها العلم حالاً في اول امرها دون ان تكتسبه بالقوى الحسية لم يكن بها حاجةٌ الى البدن فالحق اذن ان الاطفال لم يكونوا في حال البرارة يولدون مستكملين في العلم بل كانوا يستفيدونه دون كلفةٍ في ممرِّ الزمان بالاستنباط او بالتعلم

اذاً اجيب على الاول بان الاستكمال في العلم كان عرضاً شخصياً في الأب الاول من حيث كان قد جُعِلَ ابًا ومعلماً للجنس الانساني باسره فلم يكن يلد بنين مماثلين له في ذلك بل في الاعراض الطبيعية او المناضة الشاملة للطبيعة باسرها

وعلى الثاني بان الجهل هو عدم العلم الواجب حصوله في ذلك الزمان وهذا لم يكن في الاطفال بعد ولادتهم حالاً لانه كان يحصل لهم العلم الذي كان يلائمهم في ذلك الزمان · فاذاً لم يكن يوجد فيهم جهلٌ بل نقصان معرفةٍ لبعض الاشياء وهذا قد

اثبته ديونيسيوس في الملائكة القديسين في كتاب مراتب السلطة السماوية ب ٢

وعلى الثالث بان الاطفال كان يحصل لهم علم بمبادىء الحق الكلية كاف لارشادهم في افعال الخير التي يرشَد الناس فيها وهذا العلم بهذه المبادىء كان يحصل لهم اتمّ مما يحصل لنا الآن بالفطرة وكذا سائر المبادىء الكلية

الفصل الثاني

في ان الاطفال هل كان يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الاطفال كان يحصل لهم في حال البرارة كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة اذ انما ليس للاطفال الآن كمال استعمال العقل بسبب تثقيل الجسد للنفس لان « الجسد الفاسد يثقّل النفس » كما في حك ٩ : ١٥ · فاذاً قبل الخطيئة والفساد اللاحق لها كان يحصل للاطفال كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة

٢ وايضاً ان بعض الحيوانات الأُخر يحصل لها استعمال الغريزة الطبيعية حالاً بعد ولادتها كما ان الشاة تهرب حالاً من الذئب فاذاً بالأَولى كان الناس في حال البرارة يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة

لكن يعارض ذلك ان الطبيعة تنتقل من الناقص الى الكامل في جميع المولودات فاذاً لم يكن يحصل للاطفال كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة

والجواب ان يقال ان استعمال العقل يتوقف بوجهٍ ما على استعمال القوى الحسية كما يتضح مما مرّ في مب ٨٤ ف ٧ فاذا تعطل الحس وحال دون استعمال القوى الحسية السافلة مانعٌ فقد الانسان كمال استعمال العقل كما يتضح في النائمين والممنوّين بداء السرسام · والقوى الحسية قوًى لآلات جسمانية فاذا حال دون استعمال آلاتها مانعٌ امتنعت افعالها بالضرورة فامتنع استعمال العقل · واستعمال هذه القوى ممتنعٌ في الاطفال بسبب فرط رطوبة الدماغ فلم يكن لهم كمال استعمال

العقل كما ليس لهم كمال استعمال الاعضاء الأُخر ايضاً ولذا لم يكن يحصل للاطفال في حال البرارة كمال استعمال العقل كما كان يجب ان يحصل لهم عند كمال سنّهم الا انه كان يحصل لهم مع ذلك استعمالٌ للعقل اكمل من استعماله الآن في ما كان يختص بهم باعتبار تلك الحال على حدٍّ ما اسلفناه في مب ٩٩ ف ١ في استعمال الاعضاء

اذًا اجيب على الاول بان الثقيل يعرض من فساد الجسد باعتبار ان استعمال العقل يمتنع ايضاً في ما يختص بالانسان باعتبار اي سنٍّ كانت

وعلى الثاني بان سائر الحيوانات ايضاً ليس يحصل لها كمال استعمال الغريزة الطبيعية حالاً في بدء امرها كما يحصل لها بعد ذلك كما هو واضحٌ في الطير التي تعلم فراخها الطيران وقس عليها سائر اجناس الحيوانات ومع ذلك فان في الانسان مانعاً خاصاً وهو فرط رطوبة الدماغ كما مرَّ في مب ٩٩ ف ١

المبحثُ الثّاني بعد المئة

في مكان الانسان الذي هو فردوس النعيم — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في مكان الانسان الذي هو فردوس النعيم والبحثُ في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل الفردوس مكانٌ جسمانيٌّ — ٢ هل هو مكان ملائمٌ لسكن الانسان — ٣ لماذا وُضعَ الانسان فيهِ — ٤ هل وجب ان يصنع فيه

الفصلُ الأوّلُ

هل فردوس النعيم مكانٌ جسمانيٌّ

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان فردوس النعيم ليس مكاناً جسمانياً فقد قال بيدا في شرح ٢ كور ١٢ ان فردوس النعيم يبلغ الى كرة القمر . وهذا ممتنعٌ

في مكانٍ ارضيّ اولاً لان ارتفاع الارض الى هذا الحد منافٍ لطبيعتها وثانياً للزوم احتراقها بالنار التي عالمها تحت كرة القمر · فاذاً ليس الفردوس مكاناً جسمانياً

٢ وايضاً قد ورد في الكتاب المقدس انه كان يخرج من الفردوس اربعة انهار كما يتضح من تك ٢ · ولهذه الانهار المذكورة هناك مخارج معلومة في امكنةٍ أُخرى كما يتضح ايضاً مما قاله الفيلسوف في آخر الكتاب الأول من الآثار الجوية فاذاً ليس الفردوس مكاناً جسمانياً

٣ وايضاً ان بعضاً دققوا جدّاً في تخطيط جميع المعمور من الارض ولم يأْتوا مع ذلك على ذكر مكان الفردوس · فاذاً ليس يظهر انه مكانٌ جسمانيٌّ

٤ وايضاً قد ذُكِرَ ان في الفردوس شجرة الحيوة · وشجرة الحيوة شيءٌ روحانيٌّ فقد قيل في ام ٣ : ١٨ عن الحكمة انها « شجرة الحيوة للذين يتعلونها » · فاذاً كذلك الفردوس ليس مكاناً جسمانياً بل روحانياً

٥ وايضاً لو كان الفردوس مكاناً جسمانياً لكانت اشجاره جسمانية وليس الامر كذلك في ما يظهر لان الاشجار الجسمانية صدرت في اليوم الثالث وانما ورد ذكر غرس اشجار الفردوس بعد الايام الستة كما في تك ٢ · فاذاً ليس الفردوس مكاناً جسمانياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ « ان في الفردوس ثلاثة اقوال مشهورة احدها ان المراد به مكانٌ جسمانيٌّ فقط والثاني ان المراد به مكان روحانيٌّ فقط والثالث ان المراد به كلا الامرين وهو القول الامثل عندي »

والجواب ان يقال ما قاله اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٣ ب ٢١ من ان « من ذهب الى ان المراد بالفردوس مكانٌ روحانيٌّ فليقل في ذلك ما شاءَ مما لا ينافي الصواب بشرط ان يؤمن بكل ما ذُكِرَ من الوقائع التاريخية على سبيل

الرواية» لان ما ورد في الكتاب عن الفردوس مذكورٌ على سبيل الرواية التاريخية وكل ما يورده الكتاب على هذا النمط يجب ان يُعتبَر فيه الحقيقة التاريخية اساساً ثم يُبنَى عليه معانٍ روحانية وعلى هذا قال ايسيدوروس في كتاب اشتقاق الالفاظ ١٤ ب ٣ «الفردوس مكانٌ واقعٌ في ناحية الشرق وهو اسمٌ يونانيٌّ معناه الجنة» وانما قيل انه واقعٌ في الجهة الشرقية لانه يجب ان يُظَنَّ انه جُعِلَ في اشرف مكان من الارض كلها ولما كان الشرق يمين السماء كما يتضح مما قاله الفيلسوف في كتاب السماء ٢ م ١٥ واليمين اشرف من الشمال لاق ان يجعل الله الفردوس الارضي في الجهة الشرقية

اذاً اجيب على الاول بان قول بيدا ليس صحيحاً اذا اريد حمله على الحقيقة على انه يحتمل ان يكون المراد به ان الفردوس يبلغ بارتفاعه الى كرة القمر لا على معنى الارتفاع الوضعي بل على وجهِ التشبيه لاعتدال هوائه دائماً كما قال ايسيدوروس في الموضع المتقدم ذكره وفي ذلك يشبه الاجرام السماوية المنزهة عن التضاد وانما خصَّ بالذكر فلك القمر دون سائر الافلاك لانه ادنى الاجرام السماوية الينا واشبهها بالارض ولذلك كان فيه ظلمةٌ سحابية تقرّبه من الاجرام الكثيفة . وذهب بعض الى ان المراد بفلك القمر الذي يقال ان الفردوس كان بالغاً اليه الطبقة الوسطى من الهواء حيث تتكون الامطار والرياح وما يشبهها لان السلطان على هذه الابخرة يُنسَب بالاخص الى القمر لكن يلزم من هذا القول ان ذلك المكان لم يكن صالحاً لسكن الناس اولاً لبعده جدّاً عن الاعتدال وثانياً لعدم مناسبته للمزاج الانساني كالهواء الادنى الاقرب الى الارض

وعلى الثاني بما قاله اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ ب ٧ وهو « ان مكان الفردوس بعيدٌ جدّاً عن معرفة الناس واما الانهار التي يقال ان مخارجها معروفة فقد غارت فذهبت في الارض الى بلدانٍ قاصية وخرجت في امكنةٍ أُخرى اذمن

يجهل ان ذلك يحدث عادةً للمياه »

وعلى الثالث بان ذلك المكان مفصولٌ عن ارضنا المعمورة بما يحول بينهما من جبالٍ او بحارٍ او بلادٍ حارة بتعذر اجتيازها ولذلك لم يأتِ الجغرافيون على ذكره

وعلى الرابع بان شجرة الحيوة شجرةٌ مادية قيل لها ذلك لانه كان في ثمرها قوة على حفظ الحيوة كما مرَّ في مب٩٧ف ٤ الا انه كان لها ايضاً معنًى روحانيٌ كما ان صخرة التيه كانت شيئاً مادياً ومع ذلك كانت تدل على المسيح . وكذا ايضاً شجرة معرفة الخير والشر كانت شجرة مادية قيل لها ذلك بسبب الحادثة المستقبلة لان الانسان بعد ان اكل منها عَلِمَ بما ذاق من العقاب الفرقَ بين خير الطاعة وشر المعصية وقد جاز مع ذلك ان تكون دالةً دلالةً روحانيةً على الاختيار كما اراد بعضٌ

وعلى الخامس بان النبات لم يصدر في اليوم الثالث بالفعل عند اوغسطينوس كما في شرح تك ك ٥ب٥ و ك ٨ب٣ بل بمبادئه فقط وانما صدرت اشجار الفردوس وغيرها بالفعل بعد اعمال الايام الستة . واما عند غيره من الآباء القديسين فجميع النبات مع شجر الفردوس صدر بالفعل في اليوم الثالث وما ذُكِرَ من غرس شجر الفردوس بعد اعمال الايام الستة فانما ذُكِرَ على سبيل الاجمال بعد التفصيل ولذلك يقال في نسختنا « كان الرب الاله غرس جنة عدنٍ منذ البدء »

الفصلُ الثاني

في ان الفردوس هل كان مكاناً ملائماً لسكن الانسان

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفردوس لم يكن مكاناً ملائماً لسكن الانسان لان الانسان والملاك متجهان الى السعادة على السواء . والملاك قد أُسكن حالاً منذ البدء مكان السعداء الذي هو عِلّيون . فاذاً كان يجب ان يُجعَل هناك

سَكَنُ الانسان

٢ وايضاً لو تعين للانسان مكانٌ ما لكان ذلك اما باعتبار النفس او باعتبار الجسد فان كان باعتبار النفس وجب ان يتعين له السماء التي يظهر انها المكان الطبيعي للنفس لان في الجميع شوقاً طبيعياً الى السماء وان كان باعتبار الجسد فليس يجب ان يتعين له مكان سوى مكان سائر الحيوانات . فاذاً لم يكن الفردوس قط مكاناً ملائماً لسكن الانسان

٣ وايضاً لا فائدة في مكانٍ ليس فيه متمكّنٌ . والفردوس لم يبقَ بعد الخطيئة مكاناً لسكن الانسان . فاذاً لو كان مكاناً ملائماً لسكن الانسان لم يكن في اقامة الله له فائدة في ما يظهر

٤ وايضاً لما كان الانسان معتدل المزاج كان يلائمه المكان المعتدل . وليس مكان الفردوس معتدلاً لان موقعه فيما يقال تحت دائرة معدل النهار وهذا المكان مفرط الحرّ فيما يظهر لان الشمس تسامت رؤوس سكانه مرتين في السنة . فاذاً ليس الفردوس مكاناً ملائماً لسكن الانسان

لكن يعارض ذلك وصف الدمشقي الفردوس في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١١ بانه « موطنٌ الهي ومثابةٌ خليقةٌ بمن كان على صورة الله »

والجواب ان يقال لم يكن الانسان منزهاً عن الفساد والموت لاستعدادٍ في جسده الى عدم الفساد بل لانه كان في نفسه قوةٌ على حفظ الجسد من الفساد كما اسلفناه في مب ٩٧ ف ٤ والجسد الانساني يعرضه الفساد اما من داخل او من خارج فيعرضه من داخل بفناء الرطوبة وبالهرم كما اسلفنا في الموضع المشار اليه وهذا الفساد كان يقدر الانسان على دفعه بأكل الطعام واما المُفسِدات الخارجية فاخصها في ما يظهر الهواء الغير المعتدل فكان اعظم ما يُدفَع به هذا الفساد اعتدال الهواء . والفردوس كان مشتملاً على كلا الامرين فقد قال الدمشقي

في الموضع المتقدم ذكره انه مكان « متلألئ بهواء معتدل متناهٍ في الرقة والنقاوة ذو اشجارٍ أثيثة دائمة النضارة » فواضحٌ اذن ان الفردوس مكانٌ ملائمٌ لسكن الانسان باعتبار حالة الخلود الأول

اذاً اجيب على الاول بان علّيين هو اعلى الامكنة الجسمانية ومنزهٌ عن كل تغيير وهو باعتبار الصفة الأُولى ملائمٌ لطبيعة الملائكة لان الله يدبر الخليقة الجسمانية بالروحانية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٤ فكان من الملائم ان تكون الطبيعة الروحانية فوق كل طبيعةٍ جسمانية لانها رئيسةٌ لها وباعتبار الصفة الثانية ملائمٌ لحال السعادة الراسخة في اعلى درجات الثبات ٠ فاذاً مقر السعادة ملائمٌ للملاك بحسب طباعه ولذا أُبدِعَ فيه وليس ملائماً للانسان بحسب طباعه لانه ليس رئيساً للخليقة الجسمانية كلها بمعنى انه مدبرٌ لها بل انما يلائمه باعتبار السعادة ولذلك لم يُجعَل منذ البدء في علّيين بل كان يجب ان يُنقَل الى هناك في حال السعادة القصوى

وعلى الثاني بان القول بان للنفس او لجوهر آخر روحانيّ مكاناً طبيعياً اهلٌ لان يضحك منه غير انه قد يُخَصُّ بعض الامكنة بخليقةٍ روحانية لمناسبةٍ ما فان الفردوس الارضي كان مكاناً مناسباً للانسان باعتبار النفس وباعتبار الجسد اي من حيث كان في النفس قوةٌ على حفظ الجسد الانساني من الفساد مما لم يكن مناسباً لسائر الحيوانات ولهذا لم يكن حيوانٌ غير ناطقٍ ساكنا في الفردوس كما قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره وان كانت الحيوانات قد أُذِن لها فأتت آدم فيه بامر الله والحية دخلت اليه بسعي الشيطان

وعلى الثالث بان عدم سكن الانسان في ذلك المكان بعد الخطيئة ليس يجعله بلا فائدة كما ان فقدانه المستقبل لما أُوتيه من الخلود لم يجعل ذلك الخلود دون فائدة لانه بذلك يتبين لطف الله بالانسان وماذا فقد الانسان بالخطيئة ٠ على

انه يقال ان اخنوخ والياس ساكنان الآن في ذلك الفردوس

وعلى الرابع بان القائلين بان موقع الفردوس تحت دائرة معدّل النهار يذهبون الى ان المكان المسامت لتلك الدائرة في غاية الاعتدال لاستواء الليل والنهار فيه دائمًا ولان الشمس لا تبعد عن سكانه كثيرًا اصلاً فلا يكون عندهم بردٌ مفرطٌ وكذا فيما يقولون لا يكون عندهم حرٌّ مفرطٌ لان الشمس وان سامتت رؤوسهم لا تستمر هناك على هذه الحال زمانًا طويلاً · غير ان ارسطو صرّح في كتاب الآثار الجوية ك ٢ ب ٥ بان تلك البلاد ليست معمورة لشدة القيظ وهذا هو الأظهر لان البلاد التي لا تسامت فيها الشمسُ الرؤوس اصلاً تكون مفرطة الحر لمجرَّد قرب الشمس منها ومهما يكن من ذلك يجب ان يُعتقَد ان الفردوس جُعِلَ في مكانٍ متناهٍ في الاعتدال سواءٌ كان تحت دائرة معدل النهار او في مكانٍ آخر

الفصلُ الثالثُ

في ان الانسان هل وُضعَ في الفردوس ليحرثهُ ويحرسهُ

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الانسان لم يوضَع في الفردوس ليحرثه ويحرسه لان ما جُعِلَ عقابًا على الخطيئة لم يكن في الفردوس في حال البرارة · والحراثة جُعِلَت عقابًا على الخطيئة كما في تك ٣ · فاذًا لم يوضع الانسان في الفردوس ليحرثه

٢ وايضًا انما تكون الحراسة ضرورية حيث يُخشَى غازٍ عادٍ · ولم يكن لهذا الخوف محلٌّ في الفردوس · فاذًا لم تكن حراسة الانسان للفردوس ضرورية

٣ وايضًا لو كان الانسان قد جُعِلَ في الفردوس ليحرثه ويحرسه لكان الانسان في ما يظهر مصنوعًا لاجل الفردوس دون العكس · وهذا ظاهر البطلان · فاذًا لم يُجعَل الانسان في الفردوس ليحرثه ويحرسه

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢« أخذ الرب الاله الانسان وجعله في فردوس النعيم ليحرثه ويحرسه »

والجواب ان يقال ان آية التكوين هذه تحتمل معنيين كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ ب ١٠ احدهما ان يكون الضمير في يحرثه ويحرسه عائداً الى الانسان فيكون معناه ليحرث اللهُ الانسان ويحرسه اما حراثته للانسان فبتبريره اياه ولو امسك عنها لحصل الانسان في ظلمةٍ دائمة كما يظلم الهواء لو أمسك عنه تأثير النور واما حراسته له فبكفايته اياه كلَّ فساد وشرّ والثاني ان يكون الضمير عائداً الى الفردوس فيكون معناه ليحرث الانسانُ الفردوس ويحرسه الا انه لم تكن تلك الحراثة شاقةً كما صارت بعد الخطيئة بل كانت مستلذةً لما كان يجده الانسان فيها من منّة الطبيعة وكذا لم تكن تلك الحراسة لدفع غازٍ بل لمحافظة الانسان على الفردوس لئلا يفقده بالخطيئة وقد كان الغرض من ذلك كله خير الانسان وعليه كان الفردوس موضوعاً لخير الانسان دون العكس

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصلُ الرَّابعُ

في ان الانسان هل صُنِعَ في الفردوس

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الانسان صُنِعَ في الفردوس فان الملاك خُلِقَ في مقرّ سكنه اي في علّيين · والفردوس كان مكاناً ملائماً لسكن الانسان قبل الخطيئة · فاذاً يظهر ان الانسان وجب ان يُصنَع في الفردوس

٢ وايضاً ان سائر الحيوانات تقيم حيث تولَد كما يقيم السمك في الماء والدبابات في الارض التي أُصدِرت منها · والانسان لو بقي في حال البرارة لاقام في الفردوس كما مرَّ في مب ٩٧ ف ٤ · فاذاً وجب ان يُصنَع في الفردوس

٣ وايضاً ان المرأة صُنِعَت في الفردوس · والرجل اشرف من المرأة · فاذاً

بالأولى وجب ان يُصنَع الرجل في الفردوس

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ١٥ «اخذ الله الانسان وجعله في الفردوس»

والجواب ان يقال ان الفردوس كان ملائمًا لسكن الانسان باعتبار ما كان في الحالة الأولى من عدم الفساد · وهذا التنزه عن الفساد لم يكن للانسان بقوة طباعه بل بقوة ·وهبة الله الفائقة الطبع ومن ثَمَّه دفعًا لتوهم كون ذلك من الطبيعة الانسانية لا من نعمة الله صَنَعَ الله الانسان خارجًا عن الفردوس ثم جعله في الفردوس ليسكنه كل مدة حياته الحيوانية حتى اذا ادرك الحيوة الروحانية نَقَلَهُ الى السماء

اذًا اجيب على الاول بان سماء عليين مكانٌ ملائم للملائكة بحسب طباعهم ولذا خُلِقُوا فيه

وكذا يجاب على الثاني لان تلك الامكنة ملائمة للحيوانات بحسب طباعها

وعلى الثالث بان المرأة لم تُصنَع في الفردوس لشرفها بل لشرف المبدإ الذي تكوَّن منه جسدها وكذا كان يجب ان يولد البنون في الفردوس لما ان الأبوين كانا قد جُعِلاَ فيه

المبحثُ الثَّالثُ بعد المئة

في تدبير الكائنات على وجه الاجمال — وفيه ثمانية فصول

بعد اذ قدمنا الكلام على ابداع الكائنات وتمييزها بقي ان ننظر الآن في تدبيرها اولاً على وجه الاجمال وثانيًا في اثار التدبير على وجه التفصيل — اما الاول فالبحث فيه يدور على ثماني مسائل — ١ هل للعالم مدبرٌ ما — ٢ ما غاية تدبيره — ٣ هل له مدبر واحد — ٤ في

آثار التدبير — ٥ في ان التدبير الالهي هل يعم جميع الكائنات — ٦ في ان الله هل يدبر جميع الكائنات مباشرة — ٧ في انه هل يخرج شيء عن التدبير الالهي — ٨ في انه هل يقاوم شيء العناية الالهية

الفصلُ الاوَّلُ

هل للعالم مدبرٌ

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان ليس للعالم مدبرٌ لان التدبير انما يتعلق بما يتحرك او يفعل لغايةٍ · والاشياء الطبيعية التي هي جزءٌ كبيرٌ من العالم لا تتحرك او تفعل لغاية لعدم ادراكها الغاية · فاذًا ليس للعالم مدبرٌ

٢ وايضاً انما يتعلق التدبير حقيقةً بما يتحرك الى شيء · والعالم ليس يتحرك الى شيء في ما يظهر بل هو مستقرٌ ساكنٌ في نفسه · فاذًا ليس له مدبرٌ

٣ وايضاً ما يفعل على نهجٍ واحدٍ بايجابٍ طبيعيٍ فليس يحتاج الى مدبرٍ خارجي · واعظم اجزاء العالم تفعل وتتحرك بالايجاب على نهجٍ واحدٍ · فاذا ليس يحتاج العالم الى تدبيرٍ

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١٤: ٣ «لكنك ايها الأَبُ تدبّر كل شيء بالعناية» وقول بويسيوس في كتاب التعزية ٣ قض ٩ «يامن تدبر العالم بعنايةٍ دائمةٍ»

والجواب ان يقال ان بعضاً من قدماء الفلاسفة ذهبوا الى ان العالم ليس له مدبرٌ وان كل ما يحدث فيه فانه يحدث بالاتفاق وهذا المذهب بيّنُ الاستحالة من وجهين اما اولاً فلما يُشاهَد في نفس الموجودات فاننا نجد في الموجودات الطبيعية ان الأفضل يحدث اما دائمًا او في الاغلب وليس يكون ذلك الا بسوق الموجودات الطبيعية بضربٍ من العناية الى غاية الخير وهذا هو التدبير فاذًا ترتيب الاشياء على وجهٍ ثابتٍ يوضح جليًا ان للعالم مدبرًا كما ان من يدخل بيتًا

متقناً يحكم بمجرد اتقانه ان له متقناً كما روى توليوس عن ارسطو في كتاب طبيعة الآلهة ٢ . واما ثانياً فمن اعتبار الخيرية الالهية التي بها صدرت الاشياء الى الوجود كما يتضح مما مرَّ في مب ١٩ ف ٤ ومب ٤٤ ف ١ و٢ لانه لما كان من شأن الاعظم ان يصدر الاعظم لم يكن لائقاً بخيرية الله العظمى ان لا تسوق ما تصدره الى كماله والكمال الاقصى لكل شيء قائم بادراكه الغاية . فاذاً من شأن الخيرية الالهية ان تسوق الاشياء الى الغاية كما اصدرتها الى الوجود وهذا هو التدبير

اذاً اجيب على الاول بان شيئاً يتحرك او يفعل لغاية على وجهين احدهما كما يحرك فاعل نفسه الى الغاية كالانسان وسائر المخلوقات الناطقة وهذه مختصة بمعرفة حقيقة الغاية والمغيا والثاني ان يُفعل او يوجه الى الغاية من آخر كما يتحرك السهم الى الهدف موجهاً اليه من الرامي الذي يختص دون السهم بادراك الغاية . فاذاً كما ان حركة السهم الى غرض معين تدل دلالة واضحة على ان السهم مرسل من ذي ادراك كذلك ما يشاهد في الموجودات الطبيعية الخالية عن الادراك من المساق المعين يدل دلالة واضحة على ان للعالم مدبراً عاقلاً

وعلى الثاني بان في جميع المخلوقات شيئاً ثابتاً وهو في الاقل الهيولى الأُولى وشيئاً راجعاً الى الحركة المراد بها ما يشمل الفعل ايضاً والشيء باعتبار كليهما يحتاج الى التدبير لان ما كان في الاشياء ثابتاً ايضاً فانه ما لم تحفظه يد المدبر يهوي في لجة العدم لكونه من العدم كما سيأتي بيانه في مب ١٠٤ ف ١

وعلى الثالث بان الايجاب الطبيعي الذي به تنفعل الاشياء على نهج واحد أثرٌ لله الموجه الى الغاية كما ان الايجاب الذي به ينفعل السهم حتى يتجه الى غرض معين أثرٌ للرامي لا للسهم والفرق في ذلك ان ما تقبله المخلوقات من الله طبيعيٌّ لها وما يؤثره الانسان في الموجودات الطبيعية على خلاف مقتضى طباعها قسريٌّ .

فاذًا كما ان الايجاب القسري في حركة السهم يدل على ادارة الرامي كذلك الايجاب الطبيعي في المخلوقات يدل على تدبير العناية الالهية

الفصلُ الثاني

في ان غاية تدبير العالم هل هي شيءٌ خارجٌ عن العالم

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان غاية تدبير العالم ليست شيئًا خارجًا عن العالم لان غاية تدبير شيءٍ ما اليه يُساقُ ذلك الشيءُ . وانما يساقُ شيءٌ الى ما هو خيرٌ مستقر في نفسه كما يُساقُ المريض الى الصحة التي هي خيرٌ مستقرٌ فيه . فاذًا ليست غاية تدبير الكائنات خيرًا خارجًا عنها بل خيرًا مستقرًّا فيها

٢ وايضًا قال الفيلسوف في الخلقيات كـ١ ب ١ « الغايات منها افعالٌ ومنها آثارٌ » اي مفعولات . ويستحيل ان يكون مفعولٌ ما خارجًا عن العالم باسره . والفعل شيءٌ في نفس الفواعل . فاذًا يستحيل ان تكون غاية تدبير الكائنات شيئًا خارجًا عنها

٣ وايضًا يظهر ان خير الجملة هو الترتيب والسلمُ التي هي الراحة العامة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله كـ١٩ ب١٣ . والعالم متقومٌ عن جملة اشياء . فاذًا غاية تدبير العالم هي الترتيب السلمي الكائن في نفس الاشياء . فاذًا ليس غاية تدبير الكائنات خيرًا خارجًا عنها

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٦ : ٤ « الربُّ صنَع الجميع لاجله » . وهو خارجٌ عن جميع مراتب العالم . فاذًا غاية الكائنات خيرٌ خارجٌ عنها

والجواب ان يقال لما كانت الغاية محاذية للبدإ امتنع جهل غاية الكائنات متى عُرِفَ مبدؤها ولما كان مبدأُ الكائنات شيئًا خارجًا عن العالم باسره وهو الله كما يتضح مما مرَّ في مب ١٩ ف ٤ ومب ٤٤ ف ١ و٢ وجب ان تكون غايتها ايضًا خيرًا خارجًا عنها وبيان ذلك ان من الواضح ان الخير يتضمن حقيقة الغاية ومن

ثمّه كانت الغاية الجزئية لشيء ما خيرًا جزئيًا والغاية الكلية لجميع الاشياء خيرًا كليًا · والخير الكليّ ما كان خيرًا بالذات وبماهيته وهذا هو ماهية الخيرية والخير الجزئي ما كان خيرًا بالمشاركة وواضحٌ ان ليس في مجموع المخلوقات باسرها شيءٌ خيرًا الا وهو خيرٌ بالمشاركة فاذًا لا بدّ ان يكون ذلك الخير الذي هو غاية العلم باسره خارجًا عنه

اذًا اجيب على الاول بان خيرًا ندركه على انحاء متكثرة فقد ندركه على انه صورة حالّة فينا كالصحة او العلم وقد ندركه على انه مفعولٌ منا كما يدرك البنّاء الغاية ببنائه البيت وقد ندركه على انه خيرٌ حاصلٌ او مملوكٌ كما ان من يشتري حقلاً فانه يدرك الغاية بامتلاكه · فاذًا ليس يمتنع ان يكون ما يساق اليه العالم خيرًا خارجًا عنه

وعلى الثاني بان كلام الفيلسوف على غايات الصنائع التي منها ما غايته الفعل كما ان غاية العازف هي العزف ومنها ما غايته المفعول كما ان غاية البنّاء هي البيت لا البناء · على انه قد يحدث ان يكون شيءٌ خارجٌ غايةً لا من حيث هو مفعول فقط بل من حيث هو مملوكٌ اي حاصل او ممثّل ايضًا كما لو قلنا ان هركليس هو غاية الصورة التي تُصنَع لتمثّلهُ فاذًا كذلك يجوز ان يقال ان غاية تدبير الكائنات خيرٌ خارجٌ عن العالم باسره من حيث هو مستقرٌ وممثّل لان كل شيء يتجه الى المشاركة فيه والتشبه به بقدر طاقته

وعلى الثالث بانّا لا نمنع ان نظام العالم الذي هو خيرٌ مستقرٌ في نفسه غايةٌ له غير ان هذا الخير ليس غايته القصوى بل هو متجهٌ الى خير خارج على انه الغاية القصوى كاتجاه نظام العسكر الى القائد كما في الالهيات ك١٢ م ٥٢

الفصلُ الثالثُ

في ان العالم هل له مدبرٌ واحدٌ فقط

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان ليس للعالم مدبرٌ واحدٌ فقط اذ انما نحكم على العلة من المعلولات · ونحن نجد في تدبير الكائنات انها لا تُدبَّر ولا تُفعل على حالٍ واحدة فان منها ماهو حادث ومنها ما هو واجبٌ ومنها ما هو مباينٌ لآخر في احوالٍ أُخرى · فاذًا ليس للعالم مدبرٌ واحدٌ فقط

٢ وايضاً ان الاشياء المدبَّرة من واحدٍ فقط لا تتباين في انفسها الا بسبب قصور المدبِّر او جهله او عجزه مما يتنزَّه الله عنهُ · والمخلوقات متباينةٌ في انفسها ومتضاربة بينها كما هو مشاهدٌ في المتضادات · فاذًا ليس للعالم مدبرٌ واحدٌ فقط

٣ وايضاً ان الأفضل يحصل دائمًا في الطبيعة · واثنان افضلُ من واحدٍ كما في جا ٤: ٩ · فاذًا ليس للعالم مدبرٌ واحدٌ بل مدبرون كثيرون

لكن يعارض ذلك انَّا نعترف باله واحدٍ وربٍّ واحدٍ كقول الرسول في ١ كور ٨: ٦ « لنا الهٌ واحدٌ الآب ·· وربٌّ واحدٌ » وكلاهما راجعٌ الى التدبير لان من شأن الربّ ان يدبر رعاياه · واسم الله Deus مأخوذٌ في اصله من معنى العناية كما اسلفنا في مب ١٣ ف ٨ · فالعالم اذن له مدبرٌ واحدٌ فقط

والجواب ان يقال لا بدَّ من القول بان للعالم مدبرًا واحدًا فقط لانهُ لما كانت غاية تدبير العالم هي الخير بالذات الذي هو الخير الاعظم وجب ان يكون تدبير العالم اعظم · واعظم التدبير ما كان بواحدٍ اذ ليس التدبير شيئًا سوى سوق المدبَّرات الى الغاية التي هي خيرٌ ما ومن حقيقة الخيرية الوحدة كما قال بويسيوس في كتاب التعزية ٣ نث ١١ لانه كما ان كل شيءٍ يشتهي الخير كذلك يشتهي الوحدة التي يمتنع وجوده من دونها لان حصة كل شيءٍ من الوجود على قدر حصته من الوحدة ولهذا نجد ان الاشياء تمانع انقسامها بقدر طاقتها وان انحلال شيءٍ انما

يحصل عن نقصه ومن ثمه كان كل مدبر كثرةٍ انما يقصد الى الوحدة التي هي السلام · والعلة الذاتية للوحدة هي الواحد اذ من الواضح ان الكثيرين لا يقدرون ان يوحّدوا ويوفقوا بين امورٍ كثيرة ما لم يتحدوا بين انفسهم بوجهٍ ما · وما كان واحداً بالذات فأولى بان يكون علةً للوحدة من الكثيرين المتحدين فكان تدبير الكثرة بواحدٍ أولى منه بكثيرٍ فاذاً ليس للعالم الذي تدبيره هو التدبير الاعظم الا مدبرٌ واحد وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في آخر ك ١٢ من الالهيات « تأبى الموجودات سوء الترتيب وليس تكثُّر الرؤساء خيراً فالرئيس اذاً واحد »

اذاً اجيب على الاول بان الحركة هي فعل المتحرك من المحرك فمنشأُ اختلاف الحركات هو اختلاف المتحركات الذي يقتضيه كمال الكون على ما مرَّ في مب ٤٧ ف ١ و ٢ و مب ٤٨ ف ٢ لا اختلاف المدبرين

وعلى الثاني بان المتضادات وان تباينت باعتبار الغايات القريبة لكنها متفقة باعتبار الغاية القصوى من حيث انها مندرجة تحت مرتبةٍ واحدةٍ من مراتب الكون

وعلى الثالث بان الاثنين افضل من الواحد في الخيرات الجزئية واما الخير بالذات فيستحيل ان يزداد خيريةً

الفصلُ الرَّابعُ

في ان التدبير هل لهُ اثرٌ واحدٌ لا آثار متكثرة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان لتدبير العالم اثراً واحداً لا آثاراً متكثرة اذ يظهر ان أَثر التدبير ما يحصل بالتدبير في المدبَّرات · وهذا واحد فقط وهو خير النظام كما يتضح في العسكر · فاذاً ليس لتدبير العالم الا أَثر واحد فقط

٢ وايضاً من شأن الواحد ان يصدر عنه واحد فقط · والعالم له مدبرٌ واحد فقط كما مرَّ بيانه في الفصل الآنف · فاذاً كذلك أَثر التدبير واحد فقط

٣ وايضاً لو لم يكن للتدبير أثرٌ واحدٌ فقط بسبب وحدة المدبّر لوجب ان يكون له آثارٌ متكثرة بكثرة المدبِّرات وهذه يتعذر علينا احصاؤُها · فيتعذر اذن حصر آثار التدبير في عددٍ معينٍ

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١٢ مقا ١ « الالوهية تشمل جميع الاشياء بعنايتها وخيريتها الكاملة وتكملها في نفسها » والتدبير يرجع الى العناية · فاذًا التدبير الالهي له آثارٌ محدودة

والجواب ان يقال انما يُعتبر أَثر كل فعل من غايته لان من شأن الفعل ان يؤَدي الى الغاية · وغاية تدبير العالم هي الخير الذاتي المتجهة جميع الاشياء الى الاشتراك فيه والتشبه به · فاذًا يجوز اعتبار أثر التدبير من ثلاثة وجوه اولاً من جهة الغاية وبهذا الاعتبار يكون أثر التدبير واحدًا وهو التشبه بالخير الاعظم · وثانيًا من جهة ما به تتأدى الخليقة الى التشبه بالله وبهذا الاعتبار يكون للتدبير أثران بالاجمال لان الخليقة تشبه الله في امرين احدهما الخيرية من حيث ان الخليقة خيرةٌ كما ان الله خيرٌ والآخر تأْثير الخيرية في الغير من حيث ان خليقةً تحرك أُخرى الى الخيرية كما ان الله هو علة الخيرية في ما سواه فكان للتدبير بهذا الاعتبار أثران حفظ الاشياء في الخير وتحريكها الى الخير · وثالثًا من جهة حصوله على الخصوص في افراد الكائنات وبهذا الاعتبار يكون للتدبير آثار فائتة حصرنا

اذًا اجيب على الاول بان نظام الكون يندرج فيه حفظ الاشياء المختلفة الموضوعة من الله وتحريكها اذ انما يحصل الترتيب في الاشياء باعتبار هذين الامرين اي باعتبار التفاضل بينها وتحرك احدها من الآخر

اما الثاني والثالث فالجواب عليهما واضحٌ مما مرَّ في جرم الفصل

الفصل الخامس

في ان التدبير الالهي هل يعمّ جميع الكائنات

يُتخطّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان التدبير الالهي ليس يعمّ جميع الكائنات ففي جا ٩: ١١ « رأيتُ تحت الشمس ان ليس الجريُ للخفاف ولا القتالُ للاقوياء ولا الخبزُ للحكماء ولا الغنى للعلماء ولا الحظوة لحُذّاق الفنون بل الزمان والاتفاق يحكمان في الجميع » . وما كان مندرجاً تحت تدبير مدبرٍ فليس اتفاقياً . فاذاً ليس يعمّ التدبير الالهيُّ ما تحت الشمس

٢ وايضاً قال الرسول في ١ كور ٩ : ٩ ان الله لا تهمّهُ الثيران . وكل مدبرٍ فانه يهمّه ما يدبره . فاذاً ليس يعمّ التدبير الالهيُّ جميع الاشياء

٣ وايضاً ما يقدر على تدبير نفسه فليس يحتاج الى تدبير مدبرٍ آخر في ما يظهر . والخليقة الناطقة تقدر على تدبير نفسها لكونها ربة فعلها وتفعل بنفسها ولا تنفعل فقط من غيرها كما هو شأن المدبَّرات في ما يظهر . فاذاً ليس يعمّ التدبير الالهيُّ جميع الاشياء

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ١١ « ان عناية الله لا تنحصر في السماء والارض ولا في الانسان والملاك بل تتناول احشاء اصغر الحيوانات واخسها وادق ريش الطير وزهر العشب وورقة الشجرة بحيث لا يُغفِل التوفيق بين اجزائها » فاذاً تدبيره يعمّ جميع الاشياء

والجواب ان يقال ان الله يتصف بكونه مدبراً للكائنات من حيث يتصف بكونه علتها لان اصدار الشيء وتكميله الذي يرجع الى التدبير هما الى واحدٍ بعينه . والله ليس علةً جزئية لجنس مخصوصٍ من الكائنات بل علةً كلية لجميع الموجودات كما مرّ بيانه في مب ٤٤ ف ١ و ٢ . فاذاً كما يمتنع وجود شيءٍ غير مخلوق من الله كذلك يمتنع وجود شيءٍ غير مندرجٍ تحت تدبيره وهذا واضحٌ

ايضاً من اعتبار الغاية لان عموم تدبير مدبر ما انما يكون على قدر عموم غاية تدبيره·وغاية التدبير الالهي هي الخيرية الالهية كما تقدم بيانه في الفصل الآنف وفي مب ٤٤ف ٤٠ فاذاً كما يمتنع وجود شيء غير متجهٍ الى الخيرية الالهية على انها غايته كما يتضح مما مرَّ في الموضع المشار اليه كذلك يمتنع وجود موجودٍ غير مندرجٍ تحت التدبير الالهي فالقول اذن بان تدبير الله ليس يتعلق بهذه السافلات الفاسدات او بالجزئيات او بالامور البشرية على ما زعم بعضٌ قولٌ سخيفٌ و بلسان هؤلاء قيل في حز ٩ : ٩ « الرب قد هجَرَ الارض »

اذاً اجيب على الاول بانه انما يوصف بالكون تحت الشمس الاشياء التي يعرضها الكون والفساد بحسب حركة الشمس والاتفاق يوجد في جميع هذه الاشياء ليس لان جميع ما يحدث فيها اتفاقيٌّ بل لانه يجوز ان يوجد في كلٍّ منها شيءٌ اتفاقيٌّ ووجود شيءٍ اتفاقيٍّ في هذه الاشياء برهانٌ على ان لها مدبراً ما لانه لو لم يكن لهذه الفاسدات مدبرٌ أعلى لم يكن لها قصدٌ الى شيءٍ ولا سيما ما كان منها عارياً عن الادراك فلم يكن يحدث فيها شيءٌ على غير قصد مما تقوم به حقيقة الاتفاق ولذا لما اراد بيان ان الاتفاقيات تحدث باعتبار ترتيب علة أعلى لم يقل انه رأى الاتفاق في الجميع مطلقاً بل قال انه رأى الزمان والاتفاق اي لان النقائص الاتفاقية انما توجد في هذه الاشياء باعتبار ترتيبٍ ما زمانيٍّ

وعلى الثاني بان التدبير انما هو تحريك المدبر لما يدبره وكل حركةٍ فهي فعل المتحرك من المحرك كما في الطبيعيات ك٣ م ١٨ وكل فعلٍ فانه على نسبة ما هو فعله فكانت من ثمَّ المتحركات المختلفة تتحرك تحركاً مختلفاً ولو كان المحرك لها واحداً وعلى هذا كان الله المدبر يدبر الكائنات بفعلٍ واحدٍ تدبيراً مختلفاً على حسب اختلافها لان منها ما هو في طباعه فاعلٌ بنفسه من حيث هو ربٌّ فعله وهذه يدبرها الله لا بتحريكه اياها بفعله فيها في الباطن فقط بل بسوقها الى الخير وتجنيبها

الشر ايضاً بالامر والنهي والثواب والعقاب · على ان هذا الضرب من التدبير ليس يلائم المخلوقات الغير الناطقة التي تنفعل فقط دون ان تفعل · فاذاً ليس قول الرسول ان الله لا تهمه الثيران مخرجاً للثيران عن عناية التدبير الالهي مطلقاً بل عن ذلك التدبير الملائم خاصةً للخليقة الناطقة فقط كما يتضح من مقام كلامه هناك

وعلى الثالث بان الخليقة الناطقة تدبر نفسها بالعقل والارادة المفتقرين في تدبيرها واستكمالها الى عقل الله وارادته · فهي اذن مفتقرة الى تدبير الهي فوق التدبير الذي به تدبر نفسها من حيث هي ربة فعلها

الفصلُ السادسُ

في ان الله هل يدبر جميع الاشياء مباشرةً

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الله يدبر جميع الاشياء مباشرةً فان غريغوريوس النيصي ردَّ في كتاب العناية ٨ ب ٣ مذهب افلاطون الذي قسم العناية الى ثلاث · الأُولى عناية الاله الاول وتتعلق بالكائنات السماوية وجميع الكليات والثانية عناية الآلهة الثانويين المحيطين بالسماء وتتعلق بما يعرضه الكون والفساد · والثالثة عناية بعض الشياطين الذين يراقبون في الارض اعمال الناس · فيظهر اذن ان الله يدبر جميع الاشياء مباشرةً

٢ وايضاً ان فعل شيءٍ بواحدٍ عند امكانه خير من فعله بكثيرٍ كما في الطبيعيات ك ٨ م ٤٨ · والله قادرٌ على تدبير جميع الاشياء بنفسه دون عالٍ متوسطة · فيظهر اذن انه يدبر جميع الاشياء مباشرة

٣ وايضاً ليس في الله نقصٌ · واستعانة المدبر على التدبير بغيره محمولةٌ على نقصه في ما يظهر كما ان الملك الارضي لعدم اضطلاعه بعمل كل شيءٍ ولعدم حضوره في كل مكانٍ من مملكته لا بدَّ له من وزراء يستعين بهم على تدبير مملكته · فالله اذن يدبر جميع الاشياء مباشرةً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٤ «كما ان اكثف الاجرام واسفلها يدبَّر بالطفها واقدرها على نظامٍ ما كذلك جميع الاجرام تدبَّر بالروح الحيّ الناطق والروح الحي الناطق المُهمِل والخاطىء يُدبر بالروح الحي الناطق التقي والبار وهذا بالله»

والجواب ان يقال لا بدَّ في التدبير من اعتبار امرين مبدإِ التدبير الذي هو العناية وانفاذهِ فانه باعتبار مبدإِ التدبير يدبر جميع الاشياء مباشرةً واما باعتبار انفاذ التدبير فيدبر بعض الاشياء بواسطة بعض آخر وتحقيق ذلك ان الله لما كان عين ماهية الخيرية كان كل ما يوصف به فانما يوصف به بحسب افضل درجاته والدرجة الفضلى في كل جنسٍ او حقيقةٍ او معرفة عملية كما هو مبدأ التدبير قائمةٌ بمعرفة الجزئيات التي عليها مدار العمل كما ان الطبيب الافضل ليس من يلاحظ الكليات فقط بل من يقدر ان يلاحظ دقائق الجزئيات ايضاً وقس عليه ما سواه فاذاً لا بد من القول بان الله حاصلٌ على مبدإِ تدبير جميع الاشياء حتى دقائق الجزئيات ولما كان الغرض من التدبير ايصال المدبَّرات الى الكمال فكلما آتى المدبرّ المدبَّراتِ كمالاً اعظم كان التدبير افضل وكون شيءٍ خيراً في نفسه وعلةً لخيرية غيره كمالٌ اعظم من كونه خيراً في نفسه فقط ولذا كان الله يدبر الاشياء بحيث يجعل بعضها علةً لبعضٍ في التدبير كما اذا لم يجعل معلمٌ تلاميذه علماء فقط بل جعلهم معلمين لغيرهم ايضاً

اذاً اجيب على الاول بانه انما رُدَّ مذهب افلاطون لتقريره ان الله لا يدبر جميع الاشياء مباشرةً حتى باعتبار مبدإِ التدبير كما يتضح ذلك من جعله العناية التي هي مبدأ التدبير على ثلاثة اقسام

وعلى الثاني بانه لو كان الله يدبر الاشياء وحده لانتفى عنها الكمال العلّي فاذاً ليس كلُّ ما يُفعَل بكثيرٍ نخيرٌ أن يُفعَل بواحدٍ

وعلى الثالث بان استعانة الملك الارضي بمن ينفّذ تدبيره ليست محمولةً على نقصه فقط بل على شرفه ايضاً لان السلطة الملكية تزداد رونقاً برتبة الوزراء

الفصلُ السابعُ

في انه هل يجوز ان يحدث شيءٌ بغير قضاء التدبير الالهي

يُتخطّى الى السابع بان يقال: يظهر انه يجوز ان يحدث شيءٌ بغير قضاء التدبير الالهي فقد قال بوءيسيوس في كتاب التعزية ٣ نث ١٢ ان « الله يدبر جميع الاشياء بالخير» فلو كان لا يحدث في الكائنات شيءٌ بغير قضاء التدبير الالهي لم يكن فيها شرٌ

٢ وايضاً ليس يحدث شيءٌ اتفاقيٌ بسابق قضاء مدبرٍ ما . فلو كان لا يحدث في الكائنات شيءٌ بغير قضاء التدبير الالهي لم يكن فيها شيءٌ اتفاقي

٣ وايضاً ان قضاء التدبير الالهي ليس يعروه تبديل او تغييرٌ لكونه مبرَماً بالعقل الازلي فلو كان لا يجوز ان يحدث في الكائنات شيءٌ بغير قضاء التدبير الالهي لكانت جميع الاشياء تحدث بالضرورة ولم يكن ثمَّ شيءٌ حادث وهذا باطلٌ . فاذاً يجوز ان يحدث في الكائنات شيءٌ بغير قضاء التدبير الالهي

لكن يعارض ذلك قوله في استير ١٣ : ٩ « ايها الربُّ الاله الملك القادر على كل شيءٍ كل شيءٍ في طاعتك وليس من يقاوم مشيئتك »

والجواب ان يقال يجوز ان يحدث معلولٌ بغير قضاء علةٍ جزئية لكن لا بغير قضاء العلة الكلية وتحقيق ذلك انه ليس يحدث شيءٌ دون قضاء علةٍ جزئية الا بقضاء علةٍ أُخرى مانعة وهذه العلة الأُخرى لا بد من ردّها الى العلة الاولى الكلية كما ان التخمة تحدث على غير مقتضَى القوة الغاذية من مانعٍ ما كغلاظة الطعام التي لا بدَّ من ردها الى علةٍ أُخرى وهكذا الى ان يُنتهَى الى العلة الأُولى الكلية . واذ كان الله هو العلة الأُولى الكلية لا لجنسٍ مخصوص بل لجميع

الموجودات على وجه العموم يستحيل ان يحدث شيء بغير قضاء التدبير الالهي بل اذا ظهر ان شيئاً خرج من جهةٍ عن ترتيب العناية الالهية باعتبار علةٍ جزئية فلا بدَّ ان يندرج في ذلك الترتيب عينه باعتبار علةٍ أُخرى

اذًا اجيب على الاول بانه ليس يوجد في العالم شيء هو شرٌّ من جميع الوجوه لان محلَّ الشر هو الخير كما سلف بيانه في مب٤٨ف٣ومب٤٩ف٣ ومن ثمَّه انما يقال لشيء شريرٌ من طريق خروجه عن مُقتضَى خيرٍ ما جزئيٍّ ولو خرج من كل وجهٍ عن قضاء التدبير الالهي لكان عدماً من كل وجهٍ

وعلى الثاني بانه انما يقال لبعض الاشياء اتفاقية بالقياس الى العلل الجزئية الخارجة تلك الاشياء عن ترتيبها واما بالقياس الى العناية الالهية فليس يحدث في العالم شيء بالاتفاق كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢٤

وعلى الثالث بانه انما يقال لبعض المعلولات حادثة بالقياس الى العلل القريبة التي يجوز تخلف معلولاتها عنها لا لجواز ان يحدث شيء خارجاً عن مطلق قضاء التدبير الالهي لان حدوث شيء على غير ترتيب العلة القريبة انما هو أثرٌ لعلةٍ خاضعة للتدبير الالهي

الفصلُ الثامنُ

في انه هل يقدر شيء ان يقاوم قضاء التدبير الالهي

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال: يظهر ان شيئاً يقدر ان يقاوم قضاء التدبير الالهي ففي اش ٣ : ٨ «السنتهم وافعالهم على الرب»

٢ وايضاً ليس ملكٌ يعاقب عدلاً من ليس يعصي امره فلولم يكن شيء يقاوم القضاء الالهي لم يكن احدٌ يُعاقَب عدلاً من الله

٣ وايضاً ان قضاء التدبير الالهي يعم جميع الاشياء · والاشياء تتمانع بينها · فاذًا بعض الاشياء تقاوم التدبير الالهي

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب التعزية ٣ نث ١٢ « ليس يريد شيءٌ او يقدر ان يقاوم هذا الخير الاعظم . فاذاً الخير الاعظم يصرّف جميع الاشياء بالقوة و يدبرها بالرفق » كما قيل عن الحكمة الالهية في حك ٨

والجواب ان يقال ان قضاء الحكمة الالهية يجوز اعتباره على نحوين اولاً بالاجمال اي باعتبار صدوره عن العلة المدبّرة كل شيء وثانياً بالخصوص باعتبار صدوره عن العلة الجزئية التي هي منفذة للتدبير الالهي فبالاعتبار الاول ليس شيءٌ يقاوم قضاء التدبير الالهي وهذا واضحٌ من وجهين اولاً من ان قضاء التدبير الالهي متجهٌ من كل وجهٍ الى الخير وليس يتجه شيءٌ في فعله وعزمه الاّ الى الخير اذ ليس يفعل شيءٌ بقصد الشر كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٢٢ وثانياً من ان كل ميلٍ في كل شيء طبيعياً كان او ارادياً فانما هو أثرٌ للمحرك الأول كما ان نزوع السهم الى هدفٍ بعينه انما هو أثرٌ للرامي على ما تقدم في الفصل الاول من هذا المبحث . فاذاً كل ما ينفعل بالطبع او بالارادة فكانما يبلغ من تلقاء نفسه الى ما يوجَّه اليه من الله ولهذا قيل ان الله يدبر جميع الاشياء بالرفق

اذاً اجيب على الاول بانه ليس يقال ان بعضاً يفكرون او يتكلمون او يفعلون على الله لمقاومتهم قضاء التدبير الالهي من كل وجهٍ لان الخطأة ايضاً يقصدون خيراً ما بل لمقاومتهم خيراً مخصوصاً ملائماً لطباعهم او لحالتهم ولذا يعاقَبون عدلاً من الله

و بذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان ممانعة الاشياء بعضها لبعض دليلٌ على ان شيئاً يجوز ان يقاوم قضاء علةٍ جزئية لا القضاء الصادر عن العلة الكلية لكل شيء

أَلمبحثُ الرَّابعُ بعد المئة

في آثار التدبير الالهي على وجه التفصيل — وفيهِ اربعة فصول

ثم يجب النظر في آثار التدبير الالهي على وجه التفصيل والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان المخلوقات هل تحتاج ان يحفظها الله في الوجود - ٢ هل يحفظها الله مباشرةً — ٣ في ان الله هل يقدر ان يعدم شيئًا — ٤ هل يصير شيءٌ الى العدم

الفصلُ الاوَّلُ

في ان المخلوقات هل تحتاج ان يحفظها الله في الوجود

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان المخلوقات لا تحتاج ان يحفظها الله في الوجود لان ما يستحيل عدمه فلا حاجة الى حفظه في الوجود كما ان ما يستحيل ذهابه لا حاجة الى حفظه لئلا يذهب · وبعض المخلوقات يستحيل عدمها طبعاً · فاذاً ليست جميع المخلوقات محتاجةً ان يحفظها الله في الوجود — بيان الصغرى ان ما يوجد في شيءٍ بالذات فبالضرورة يوجد فيه ويستحيل وجود مقابله فيه كما ان عدد الاثنين هو بالضرورة شفعٌ ويستحيل ان يكون وترًا والوجود بالذات لاحق للصورة لان كل شيءٍ انما هو موجودٌ بالفعل من جهة ان له صورةً · وبعض المخلوقات صورٌ قائمةٌ بانفسها كالملائكة على ما مرَّ في مب ٥٠ ف ٢ و ٣ فيكون الوجود حاصلاً لها بالذات وكذا حكم الاشياء التي ليست مادتها بالقوة الاَّ الى صورةٍ واحدة كالاجرام السماوية على ما اسلفنا في مب ٥٦ ف ٢ · فاذاً هذه الاشياء هي في طباعها موجودة بالضرورة ويستحيل عدمها لان القوة الى عدم الوجود لا يجوز ان يكون محلُّها الصورة التي يلحقها الوجود بالذات ولا المادة الموجودة تحت صورةٍ يستحيل خلعها اذ ليست بالقوة الى صورةٍ أُخرى

٢ وايضاً ان الله اقدر من كل فاعلٍ مخلوق · وقد يمكن لفاعلٍ مخلوقٍ ان

يفيد مفعوله حفظ الوجود بعد انقطاع فعله ايضاً كما يبقى البيت بعد انقطاع فعل البنّاء وكما يبقى الماء متسخناً حيناً ما بعد انقطاع فعل النار . فالله اذن اولى بان يقدر على افادة خليقته حفظ الوجود بعد انقطاع فعله

٣ وايضاً يمتنع حدوث شيء قسريّ دون علة فاعلة . ونزوع خليقة ما الى عدم الوجود غير طبيعي لها بل قسريّ لان كل خليقة فانها تشتاق طبعاً الى الوجود فاذاً ليس يمكن ان تنزع خليقةٌ الى عدم الوجود الا بفعل فاعلٍ مُفسِد . وبعض الاشياء يستحيل إفسادُها كالجواهر الروحانية والاجرام السماوية . فاذاً يستحيل نزوعها الى عدم الوجود ولو انقطع عنها فعل الله

٤ وايضاً لو كان الله يحفظ الاشياء في الوجود لكان ذلك بفعلٍ ما وكل فعل فاعلٍ ان كان مؤثراً يحدث شيئاً في المفعول فيلزم اذن ان يحدث شيء في الخليقة بفعل الله الحافظ . وهذا غير ظاهر لانه ليس يحدث بهذا الفعل وجود الخليقة لان ذلك يكون من قبيل تحصيل الحاصل ولا شيء زائدٌ عليه لانه يلزم على ذلك اما عدم حفظ الله الخليقة في الوجود دائماً او زيادة شيء عليها دائماً وهذا باطلٌ . فاذاً ليس يحفظ الله الاشياء في الوجود

لكن يعارض ذلك قوله في عبر ١ : ٣ « ضابط الجميع بكلمة قوته »

والجواب ان يقال ان الايمان والعقل يوجبان القول بان المخلوقات يحفظها الله في الوجود ولتوضيح ذلك يجب ان يُعتبَر ان شيئاً يحفظ من آخر على نحوين احدهما بالتبعية وبالعرض كما يقال لمن يدرأ عن شيء ما يُفسِدُه انه يحفظه كما انه اذا حرس حارسٌ طفلاً لئلا يسقط في النار يقال انه يحفظه وبهذا الاعتبار يقال ايضاً ان الله يحفظ بعض الاشياء لا كلها لان منها ما ليس له مفاسد فيحتاج في حفظه الى درئها . والثاني بالاصالة وبالذات وذلك متى كان المحفوظ متوقفاً على الحافظ بحيث يمتنع وجوده من دونه وبهذا الاعتبار تحتاج جميع المخلوقات

الى الحفظ الالهي لان وجود كل خليقة يتوقف على الله بحيث انها ما لم تُحفظ في الوجود بفعل القدرة الالهية لا يمكن وجودها في نفسها ولو دقيقةً بل تصير الى العدم كما قال غريغوريوس في ادبياته ك ١٦ ب ١٦ — وبيان ذلك ان كل معلولٍ يتوقف على علته من حيث هي علته لكن لا بدَّ من اعتبار ان بعض الفواعل يكون علةً لمفعوله في صنعه فقط لا بالاصالة في وجوده وهذا يصدق في الصناعيات وفي الطبيعيات فان البنّاء هو علة البيت من جهة صنعه لا بالاصالة من جهة وجوده اذ واضحٌ ان وجود البيت لاحقٌ لصورته وصورته هي التركيب والترتيب وهذه الصورة لاحقةٌ للقوة الطبيعية التي لبعض الاشياء لانه كما ان الطاهي يطبخ الطعام مستعيناً بقوة طبيعية فاعلة وهي قوة النار كذلك البنّاء يصنع البيت مستعيناً بالطين والحجارة والخشب التي هي قابلةٌ وحافظةٌ لذلك التركيب والترتيب فاذاً وجود البيت متوقفٌ على طبيعة هذه الاشياء كما ان صنعه متوقفٌ على فعل البنّاء وكذا الحال في الطبيعيات لانه اذا لم يكن فاعلٌ علةً للصورة من حيث هي هي لم يكن علةً بالذات للوجود اللاحق لتلك الصورة بل كان علةً للمفعول من جهة صُنْعه فقط. وواضحٌ انه اذا كان اثنان متحدين بالنوع يمتنع ان يكون احدهما بالذات علةً لصورة الآخر من حيث هي تلك الصورة للزوم كونه علةً لصورة نفسه لاتحادهما في الحقيقة لكن يجوز ان يكون علةً لتلك الصورة من جهة كونها في المادة اي من جهة حلولها في مادة معينة فيكون بذلك علةً من جهة الصنع وذلك كما يلد الانسان انساناً والنار ناراً ولهذا كلما كان من شأن المفعول الطبيعي ان يقبل أثر الفاعل بحسب نفس الحقيقة الحاصل بها في الفاعل كان يتوقف على الفاعل صنع المفعول لا وجوده على انه قد لا يكون من شأن المفعول ان يقبل أثر الفاعل بحسب نفس الحقيقة الحاصل بها في الفاعل كما هو واضحٌ في جميع الفواعل التي لا تفعل ما يماثلها في النوع كما ان الاجرام العلوية

هي علة تكوُّن الاجرام السفلية المباينة لها في النوع وهذا الضرب من الفواعل يجوز ان يكون علة للصورة باعتبار حقيقتها لا باعتبار حلولها في مادةٍ معينة فقط ولذلك فهو ليس علةً للصنع فقط بل للوجود فاذًا كما ان صنع الشيء يمتنع بقاؤُه بعد انقطاع فعل الفاعل الذي هو علةٌ للمفعول باعتباره فقط كذلك يمتنع بقاء وجود الشيء بعد انقطاع فعل الفاعل الذي ليس علة للفعول في صنعه فقط بل في وجوده ايضاً وهذا هو الوجه في كون الماء المتسخن يحفظ الحرارة بعد انقطاع فعل النار والهواء لا يبقى مستضيئاً ولا دقيقةً بعد انقطاع فعل الشمس اي لان مادة الماء تقبل حرارة النار بحسب نفس الحقيقة الحاصلة بها في النار فلو اتصلت الى ان تقبل صورة النار كاملةً لحفظت الحرارة دائمًا واما اذا كانت تقبل شيئًا من صورة النار قبولاً ناقصاً باعتبار ابتدائها على نحو ما لم تبقَ الحرارة فيها دائمًا بل حيناً ما بسبب ضعف المشاركة في مبدإِ الحرارة واما الهواء فليس من شأنه اصلاً ان يقبل الضوء بحسب نفس الحقيقة الحاصل بها في الشمس اي ان يقبل صورة الشمس التي هي مبدأُ الضوء ولهذا لما لم يكن للضوء اصل في الهواء كان ينقطع بانقطاع فعل الشمس . ونسبة كل خليقةٍ الى الله كنسبة الهواء الى الشمس المضيئة لانه كما ان الشمس مضيئةٌ بطبيعتها والهواء يستضيء بقبوله من الشمس ضوءها لا طبيعتها كذلك الله وحده موجود بذاته لان ذاته عين وجوده وكل خليقة فانها موجودٌ بالمشاركة وليس ذاتها عين وجودها وبناءً على ذلك اوغسطينوس في شرح تك ك٤ ب ١٢ « لو امسكت ذات حينٍ قدرة الله عن تدبير المخلوقات لتلاشت حالاً انواعها واضمحلت كل طبيعةٍ لها » وقال ايضاً هناك ك٨ ب ١٢ « كما ان الهواء يستضيء ما دام الضوء حاضراً كذلك الانسان يستنير ما دام الله حاضراً فان غاب عنه غشَّاه الظلام دائمًا »

اذًا اجيب على الاول بان الوجود بالذات انما يلحق صورة الخليقة على تقدير

تأثير الله كما ان الضوء يلحق شفافية الهواء على تقدير تأثير الشمس فاذاً ما في الخلائق الروحانية والاجرام العلوية من القوة الى اللاوجود أولى ان يقال انه في الله الذي يقدر ان يرفع تأثيره من ان يقال انه في صورة هذه الخلائق او مادتها

وعلى الثاني بان الله ليس في قدرته ان يؤتي خليقةً ان تُحفَظ في الوجود بعد انقطاع فعله كما ليس في قدرته ان لا يكون علتها فان احتياج الخليقة الى ان تُحفَظ من الله على قدر توقف وجود المعلول على علة وجوده فاذاً ليس كذلك حكم الفاعل الذي ليس علةً للوجود بل للصنع فقط

وعلى الثالث بان هذه الحجة تنهض باعتبار الحفظ الحاصل بدفع المفسد وهذا لا تحتاج اليه جميع المخلوقات كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الرابع بان حفظ الله للاشياء ليس يكون بفعل جديد بل باستمرار الفعل الذي بهِ وهبها الوجود وهذا الفعل مجردٌ عن الحركة والزمان كما ان حفظ الضوء في الهواء يكون بتأثيرٍ مستمرٍ من الشمس

الفصلُ الثاني

في ان الله هل يحفظ كل خليقةٍ مباشرةً

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الله يحفظ كل خليقةٍ مباشرةً لانه يحفظ الاشياء بنفس الفعل الذي به يخلقها كما مرَّ في الفصل الآنف. وهو يخلق الاشياء مباشرةً. فهو اذن يحفظها ايضاً مباشرةً

٢ وايضاً كل شيءٍ فهو الى نفسه اقرب منه الى غيره . وليس يجوز ايتاء خليقةٍ ان تحفظ نفسها. فبالأَولى اذن لا يجوز ايتاؤُها ان تحفظ غيرها. فالله اذن يحفظ جميع الاشياء دون توسط علةٍ اخرى حافظة

٣ وايضاً انما يُحفَظ المعلول في الوجود مما هو علةٌ له في وجوده لا في صنعه فقط وجميع العلل المخلوقة انما هي في ما يظهر عللٌ لمعلولاتها في صنعها فقط اذ ليست

عللاً الا بالتحريك فقط كما تقدم في الفصل السابق · فاذاً ليست عللاً حافظةً لمعلولاتها في الوجود

لكن يعارض ذلك ان الشيء انما يحفظ بما به يحصل له الوجود · والله يهب الاشياء الوجود بعللٍ متوسطة · فهو اذن يحفظها ايضاً في الوجود بعللٍ متوسطة

والجواب ان يقال ان شيئاً يحفظ شيئاً في الوجود على نحوين كما مرَّ في الفصل الآنف احدهما بالتبعية وبالعرض وذلك برفعه او دفعه عن المحفوظ فعل ما يفسدهُ والثاني بالاصالة وبالذات وذلك لتوقف وجود المحفوظ عليه كما يتوقف وجود المعلول على علته وقد نجد شيئاً مخلوقاً يحفظ شيئاً آخر بكلا النحوين فواضحٌ ان في الجسمانيات ايضاً اموراً كثيرة تمنع تأثيرات المفسدات فيقال لها حافظة الاشياء وذلك كالملح الذي يقي اللحم من الفساد وكثيرٍ غيره · وقد نجد ايضاً ان بعض المعلولات يتوقف في وجوده على بعض المخلوقات لانه لما كان يوجد عللٌ كثيرة مترتبة وجب بالضرورة ان يكون المعلول متوقفاً اولاً وبالاصالة على العلة الأولى وثانياً على جميع العلل المتوسطة فكانت من ثَمَّ العلة الأولى حافظةً اولاً للمعلول وجميع العلل المتوسطة حافظةً له ثانياً وكلما كانت العلة المتوسطة اعلى واقرب الى العلة الأولى كان حفظها له اعظم ولهذا كان حفظ الاشياء واستمرارها يُسنَد الى العلل العالية حتى في الجسمانيات كقول الفيلسوف في الالهيات ك ١٢ م ٣٤ ان الحركة الأولى اي اليومية هي علة استمرار التكوُّن والحركة الثانية التي هي حركة منطقة البروج هي علة التباين في الكون والفساد وكذا يُسند المنجمون الاشياء الثابتة والمستمرة الى زحل الذي هو اعلى الكواكب · فاذاً لا بدَّ من القول بان الله يحفظ بعض الاشياء في الوجود بواسطة عللٍ أُخرى

اذاً اجيب على الاول بان الله خلقَ جميع الاشياء مباشرةً الا انه لما خلقها رتَّبها بحيث يكون بعضها متوقفاً على بعض ويُحفظ به الوجود بالحفظ الثاني ولكن

على تقدير الحفظ الاول الذي انما يُسنَداليه تعالى

وعلى الثاني بان العلة الخاصة حافظة للمعلول المتوقف عليها فاذاً كما ليس يصلح معلول لان يكون علةً لنفسه ويصلح مع ذلك لان يكون علةً لغيره كذلك ليس يصلح معلول لان يكون حافظاً لنفسه و يصلح مع ذلك لان يكون حافظاً لغيره

وعلى الثالث بانه ليس يجوز ان يكون مخلوق علةً لغيره في حصوله على صورةٍ او حالٍ جديدةٍ الا بضربٍ من التحريك لانه يفعل دائماً في محلٍ سابق الا انه بعد ان يُلبِس المعلول تلك الصورة او الحال يحفظها المعلول دون تحريك آخر كما ان حصول ضوء جديد في الهواء يقتضي تحريكاً ما واما حفظه فيكفي له حضور المضيء دون تحرك الهواء

الفصلُ الثالثُ

في ان الله هل يقدر ان يعدم شيئاً

يُتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الله ليس يقدر ان يعدم شيئاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢١ «ليس الله علةً للاتجاه الى اللاوجود» ولو كان يعدم خليقةً لكان كذلك · فاذاً ليس يقدر ان يعدم شيئاً

٢ وايضاً ان الله علةٌ لوجود الاشياء بخيريته اذ إنما نحن موجودون لان الله خيرٌ كما قال اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب٣٢ · وليس في قدرة الله ان لا يكون خيراً · فاذاً ليس في قدرته ان يجعل الاشياء غير موجودة ولو اعدمها لفعل ذلك

٣ وايضاً لو كان الله يعدم بعض الاشياء لوجب ان يتمّ ذلك بفعلٍ ما · وهذا محالٌ لان الحدّ النهائيّ لكل فعلٍ انما هو موجودٌ ما حتى ان فعل المُفسِد ينتهي الى متكوّنٍ ما لان فساد شيء كونٌ لآخر · فاذاً ليس يقدر الله ان يعدم شيئاً

لكن يعارض ذلك قوله في ار ١٠: ٢٤ «أَدِّبني يارب ولكن في القضاء لا

بغضبك لئلا تعدمني »

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الله اوجد الاشياء موجباً بضرورة طبعه ولو صحّ هذا لاستحال على الله ان يعدم شيئاً كما يستحيل عليه تبديل طبعه ولكن قد مرَّ في مب ١٩ ف ٤ ان هذا المذهب باطلٌ ومنافٍ قطعاً للمعتقد الكاثوليكي الذي يصرّح بان الله اوجد الاشياء مختاراً كقوله في مز ١٣٤: ٦ « كل ما شاء الربُّ صنعه » فاذاً ايجاد الله للخليقة متوقفٌ على ارادته وهو ليس يحفظ الاشياء في الوجود الا من حيث يفيض عليها الوجود على وجه الاستمرار كما تقدم في الفصلين الآنفين فاذاً كما ان الله كان يقدر قبل وجود الاشياء ان لا يفيض عليها الوجود فلا يصنعها كذلك يقدر بعد صنعها ان لا يفيض عليها الوجود فيبطل وجودها وهذا هو اعدامها

اذاً اجيب على الاول بان اللاوجود ليس له علةٌ بالذات اذ لا يجوز ان يكون شيءٌ علةً الا من حيث هو موجودٌ والموجود انما يكون علةً بالذات للوجود . فالله اذن ليس يجوز ان يكون علة لاتجاه الخليقة الى اللاوجود بل هي متوجهة اليه من تلقاء نفسها لكونها من العدم الا انه يجوز ان يكون بالعرض علةً لمصير الاشياء الى العدم وذلك بكف فعله عنها

وعلى الثاني بان خيرية الله هي علة الاشياء لا بضرورة الطبع لعدم توقف الخيرية الالهية على المخلوقات بل بالارادة المطلقة فاذاً كما كان قادراً ان لا يوجد الاشياء دون قدحٍ في خيريته كذلك يقدر ان لا يحفظها في الوجود دون قدحٍ في خيريته

وعلى الثالث بانه اذا اعدم الله شيئاً فليس يكون ذلك بفعلٍ ما بل بترك الفعل

الفصلُ الرابعُ

في انه هل يصير شيءٌ الى العدم

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان شيئاً يصير الى العدم لان الآخر محاذٍ للأول . وفي البدء لم يكن شيءٌ الاّ الله . فاذاً سيكون منتهى الامر في الاشياء ان لا يكون الا الله وهكذا يكون مصير الاشياء الى العدم

٢ وايضاً لكل خليقةٍ قوةٌ متناهية . وليس لقوةٍ متناهية ان تتناول غير المتناهي ومن ثمَّ أَثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٧٨ ان ليس للقوة المتناهية ان تحرك في زمانٍ غير متناهٍ . فاذاً يمتنع بقاء خليقةٍ الى غير نهاية فاذاً لا بدَّ ان تصير يوماً الى العدم

٣ وايضاً ليست المادة جزءًا للصور والعوارض . وقد تتلاشى هذه احياناً . فهي اذن تصير الى العدم

لكن يعارض ذلك قوله في جا ٣ : ١٤ « ان جميع الاعمال التي صنعها الله تدوم الى الابد »

والجواب ان يقال ان ما يفعله الله في الخليقة منه ما يصدر بحسب مساق الاشياء الطبيعي ومنه ما يفعله بطريق الاعجاز على وجهٍ خارق لنظام الاشياء الطبيعي كما سيأتي في المبحث التالي ف ٦ فما يفعلهُ بحسب نظام الاشياء الطبيعي يمكن اعتباره من طبائع الاشياء وما يفعله بطريق الاعجاز فالغرض منه اظهار النعمة كقول الرسول في ١ كور ١٢ : ٧ « انما يُعطَى كلٌّ واحدٍ اظهار الروح للمنفعة » وذكره بعد ذلك في جملة ما ذكره فعل المعجزات . اما طبائع المخلوقات فقضيتها ان ليس شيءٌ منها يصير الى العدم لانها اما مجردة فليس فيها قوةٌ الى اللاوجود او مادية فتبقى دائماً ولو من جهة مادتها فقط لان المادة لا تقبل الفساد لكونها المحل الذي يعرضه الكون والفساد واما اظهار النعمة فليس اعدام شيءٍ راجعاً اليه لان

قدرة الله وخيريته هي بحفظه الاشياء في الوجود اظهر . فاذاً يجب ان يقال مطلقاً ان ليس شيء اصلاً يصير الى العدم

اذاً اجيب على الاول بان وجود الاشياء بعد ان لم تكن موجودة دليل على قدرة الموجد واما مصيرها الى العدم فمانع لهذه الدلالة لان اظهر ما تكون قدرة الله في حفظه الاشياء في الوجود كقول الرسول في عبر ١ : ٣ « ضابط الجميع بكلمة قوته »

وعلى الثاني بان قوة الخليقة الى الوجود قوة قابلة فقط واما القوة الفاعلة فخاصة بالله الذي منه يفيض الوجود فاذاً دوام الاشياء الى غير النهاية لازم عن عدم تناهي القدرة الالهية غير انه قد تحصر قوة البقاء في بعض الاشياء في زمان محدود لجواز ان يعوقها فاعل مضاد عن قبول فيض الوجود الصادر عمن لا تقوى قوة متناهية على ممانعته زماناً غير متناهٍ بل زماناً محدوداً فقط ومن ثمَّ فما ليس له ضد فانه يدوم الى الابد وان كانت قوته متناهية

وعلى الثالث بان الصور والعوارض ليست موجودات كاملة لعدم قيامها بانفسها بل كل منها شيء من الموجود اذ انما يقال له موجود لوجود شيء به ومع ذلك فباعتبار ما هي عليه من الوجود لا تعدم بالكلية لا لبقاء جزء منها بل لبقائها في قوة المادة او المحل



فهرس

للمجلد الثاني من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه

SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS

1224 - 1274 A.D.

VOL. II

DAR SADER Publishers
BEIRUT

SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.



VOL. 2

DAR SADER Publishers
BEIRUT